This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Dn 221.2

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE GIFT OF THE

DANTE SOCIETY

OF CAMBRIDGE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Die göttliche Komödie

Entwicklungsgeschichte und Erklärung

von

Karl Voßler

I. Band, II. Teil

Ethisch-politische Entwicklungsgeschichte

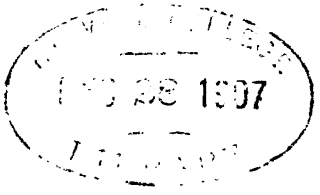
Gli uomini hanno loro proprio amore alle perfette e oneste cose. Convivio III, 3.

Heidelberg 1907
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

'erlags-Archiv No. 174.

Digitized by Google

Dn221.2



The Dante Society
(I, ii)

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

51905
00-186
5-4

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

III. Die ethisch-politische Entwicklungsgeschichte der „göttlichen Komödie".

1. Verhältnis der ethischen zu der politischen Betrachtungsweise 273 (7)
2. Die antike Ethik und Staatslehre . . . 277 (11)
   a) Die Sophisten und Sokrates 277 (11)
   b) Platon 280 (14)
   c) Aristoteles 285 (19)
      α) Die Staatslehre 285 (19)
      β) Die Ethik 287 (21)
      γ) Dante und Aristoteles 291 (25)
   d) Die Stoa
      α) Der Staat und das Naturgesetz 299 (33)
      β) Die strenge und die laxe Ethik 302 (36)
      γ) Dante und die Stoa 304 (38)
   e) Die römische Gesinnung 306 (40)
   f) Cicero 311 (45)
   g) Dante, Cicero und die Eklektiker 317 (51)
      (Seneca und Boethius)
      α) Gesinnungsethik und Willensfreiheit . . 317 (51)
      β) Praktische Lebensweisheit in der ciceronischen Rechtsphilosophie 323 (57)
3. Die christliche Ethik 329 (63)
   a) Die jüdische Gesinnung 329 (63)
   b) Die evangelische Ethik 332 (66)
   c) Dante und Jesus 338 (72)
   d) Die Doppelnatur der christlichen Ethik . . 345 (79)
   e) Paulus 348 (82)

Digitized by Google

Seite

f) Dante und Paulus 353 (87)
g) Rückblick und Vorblick 365 (99)
4) Die Kirche und das Mittelalter 366 (100)
a) Ethos und Ethik in der altkatholischen Kirche 366 (100)
b) Der heilige Augustin 374 (108)
α) Seine Staatslehre 374 (108)
β) Die Ethik des heiligen Augustin 381 (115)
γ) Dante und Augustin 386 (120)
c) Gregor der Große und sein Sündensystem bei Dante 395 (129)
d) Dante und das Mönchtum 401 (135)
e) Dante und die mittelalterliche Geschichtsphilosophie 404 (138)
f) Die Moralisierung von Natur und Geisteswelt im Mittelalter 409 (143)
g) Dante und die Grundsätze des kanonischen Rechtes 414 (148)
h) Dante und die mittelalterliche Publizistik (Prinzipielle Erörterungen) 420 (154)
i) Rückblick und Vorblick 435 (169)
5. Die Auflösung der mittelalterlichen Welt im Zeitalter Dantes 437 (171)
a) Dante und Petrus Damiani 437 (171)
(Historische Erörterungen)
b) Die Ethik des Thomas von Aquino 445 (179)
c) Dante und die thomistische Ethik 452 (186)
d) Dante und die thomistische Staatslehre . . . 458 (192)
e) Dante und der mystische Humanismus . . . 466 (200)
f) Das franziskanische Armutsideal 469 (203)
g) Die Kaisersage 478 (212)
h) Die Sagen vom Weltuntergang und die prophetische Stimmung 481 (215)
i) Die spirituale Liebestheorie 486 (220)
k) Die Vermischung von Mystik und Rationalismus 495 (229)
l) Die mystische Lehre von den Stufengängen der Seele 503 (237)

Digitized by Google

Seite

6. Dantes Persönlichkeit 512 (246)
   a) Der mystische Liebhaber 512 (246)
   b) Die sittliche Verirrung 519 (253)
   c) Der Patriot 524 (258)
   d) Der Bürger 528 (262)
   e) Der Praktiker und Politiker 537 (271)
   f) Der Staatslehrer 552 (286)
   g) Das Nationalgefühl 556 (290)
   h) Der Ethiker 558 (292)
   i) Das Temperament 562 (296)
7. Die „Komödie"
   a) Die ethisch-politische Allegorie 570 (304)
   b) Die Entstehungszeit des Gedichtes 572 (306)

Digitized by Google

Berichtigungen zu Band I, Abt. 1.

Bd. I, 1 S. 111, 4. Zeile von unten streiche der.
S. 179, Anm. 3 lies Conv. III, 2.
S. 217 Z. 17 lies Richard von St. Victor.
S. 218 Z. 26 und 30 lies die Viktoriner statt Hugo.
S. 248 Z. 11f. lies gewiß statt vielleicht.
S. 253 Z. 9 lies das Erdbeben von Golgatha statt die Höllenfahrt Christi.

Digitized by Google

III.

Die ethisch-politische Entwicklungsgeschichte der „göttlichen Komödie".

1. Verhältnis der ethischen zu der politischen Betrachtungsweise.

Ethik ist die Wissenschaft von dem guten, Staatslehre die oder eine Wissenschaft von dem zweckmäßigen Handeln. Freilich werden in der Staatslehre die menschlichen Handlungen nur unter einem besonderen, und zwar unter dem politischen, nicht unter dem allgemeinen Zweckmäßigkeitsgesichtspunkt betrachtet. Zunächst aber kommt es mir lediglich darauf an, eine reine und amoralische Zweckmäßigkeit und die Wissenschaft von einer solchen als Seitenstück zu den moralischen Zweckhandlungen und zu ihrer Wissenschaft, der Ethik, anzusetzen.

Der moralische Zweck ist idealiter immer nur einer: das Gute. Unendlich aber sind die Formen, unter denen es realiter in Erscheinung tritt, unendlich die Richtungen, in denen alles menschliche Handeln zu diesem einen Ziele sich, sicher oder irrend, bewegt. Wir haben also bei völliger Einheit des Zweckes die unerschöpflichste Menge der Zweckmäßigkeit. Der

Digitized by Google

Ethiker sucht in diesen vielen Zweckmäßigkeiten den Zweck der Zwecke, das Gute.

Nun kann aber auch die Zweckmäßigkeit sich selbst zum Zwecke haben, also keine universale oder ethische, sondern eine individuelle und ökonomische sein. Dann wird das Handeln des Menschen nicht mehr von seinem jeweiligen Glauben und Wissen um das ewig Gute, das heißt, nicht mehr von seinem sittlichen Gewissen bestimmt, sondern von seinem jeweiligen Glauben und Wissen um das jeweilig Zweckmäßige, das heißt von seinem diätischen, technischen, wirtschaftlichen, nationalen, bürgerlichen, gesellschaftlichen, militärischen, kirchlichen, freimaurerischen, burschenschaftlichen usw. usw. Gewissen, welches zwar in vielen praktischen Fällen mit dem sittlichen Gewissen zusammengehen, aber logisch niemals mit ihm identisch sein dürfte.

Dieses Gewissen der individuellen Zweckmäßigkeitssphären nenne ich hier, um kurz zu sein, das politische Gewissen[1], und die Staatslehre wähle ich als Symbol, das heißt, als die wichtigste Vertreterin der nachgerade zahlreichen Wissenschaften von den moralisch indifferenten Zweckhandlungen.

Diese Wahl hat ihren Grund; denn sie, die Staatslehre, ist von allen praktischen Wissenschaften die erste, die sich von der Ethik zu befreien vermochte. Spät folgten Nationalökonomie und Sozialwissenschaft, und die Jurisprudenz ist erst heute im Begriff, sich in ihrer Selbstbestimmung ganz von der Ethik zu emanzipieren.[2]

[1] Der Terminus ökonomisch wäre vielleicht richtiger, aber in unserem Fall nicht ökonomisch.

[2] Vgl. Benedetto Croce, Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell' economia, Neapel 1907, vol. XXXVII der Atti dell' Accademia Pontaniana.

Digitized by Google

Je nachdem nun die sittlichen Handlungen und die sittlichen Interessen sich mit den politischen verquicken oder in Widerstreit zu ihnen treten, entstehen für die ethisch-politischen Wissenschaften immer neue Anlässe zum Nachdenken, immer neue Wendungen des Problems. Und je nachdem in den einzelnen Kulturepochen das sittliche mit dem politischen Gewissen in Widerspruch gerät, beobachtet man bald eine eudämonistisch und politisch getrübte Ethik, bald eine sittlich und religiös überspannte Staatslehre, bald eine unsoziale Moral, bald eine unmoralische Politik. In der genauen Abwägung und Versöhnung dieser beiden Interessensphären erschöpft sich alle praktische Kulturarbeit.

In ihrem Dienste aber steht in letzter Linie auch die Theorie vom Guten und vom Nützlichen, die Ethik und die Staatslehre.

Wir wollen darum im Folgenden diese beiden Disziplinen, obgleich sie ihrem Wesen nach Theorie sind, nicht nur auf ihren spekulativen und logischen Wert hin untersuchen, sondern sie auch in ihren Zusammenhängen mit den kulturellen Bedürfnissen, Zuständen und Errungenschaften zu verstehen trachten.

Ihre philosophischen Voraussetzungen und Bedeutungen werden dem nachdenklichen Leser, dem der Sinn unserer vorigen Betrachtungen gegenwärtig ist, sehr oft von selbst erhellen, so daß wir höchstens noch an besonders wichtigen Punkten darauf zurückzuweisen haben.

Der wichtigste Punkt aber, an den wir schon hier erinnern müssen, ist, daß weder die antike noch die mittelalterliche Philosophie, bei ihrer vorwiegend intellektualistischen Richtung zu einer klaren Erkenntnis der Autonomie des Willens gelangen konnte.[1]

[1] Über einige kulturelle und psychologische Bedingungen,

Digitized by Google

Indem man geneigt war, die Rolle des Willens derjenigen des Intellektes unterzuordnen, blieb man außer stande, die doppelte Natur unserer Willensrichtungen genau zu unterscheiden. Man vermengte die ethischen mit den politischen Kriterien und Werten, so daß weder eine Ethik noch eine Staatslehre, die heute noch Geltung haben könnte, zustande kam. Eben die Tatsache dieser Vermengung berechtigt uns, Ethik und Staatslehre nebeneinander zu behandeln, als wären sie eine einzige Disziplin; denn tatsächlich haben sie sich in jenen Zeiten noch nicht voneinander frei gemacht.

Wenn wir nun von vorneweg die logische Gültigkeit der vordanteschen und Danteschen Ethik und Staatslehre in Abrede stellen, und wenn wir uns anheischig machen, all ihre Mängel der Reihe nach aufzuweisen, so sind wir doch weit entfernt, ihren praktischen Wert irgendwie schmälern zu wollen. Im Gegenteil, gerade diesen bemühen wir uns zu würdigen. Das kann aber in einwandfreier Weise nur dadurch geschehen, daß wir sie in ihrem Zusammenhang mit dem praktischen Leben, also kulturgeschichtlich und nicht nur logisch betrachten.

Es mag sein, daß durch die doppelte Absicht des Wertens und des Erklärens unsere Darstellung verwickelter und unruhiger wurde, als man es an historischen Büchern gewöhnt ist. Wer aber in den Wandelgängen der Geschichte seine eigene Richtung nicht verlieren will, der weiß, daß historische Forschung weder einfach noch friedlich zu verlaufen pflegt, und wird uns entschuldigen.

---

die in verhältnismäßig primitiven Zeitaltern dem ethischen Intellektualismus die Vorherrschaft zu geben pflegen, vgl. Max Wundt, der Intellektualismus in der griechischen Ethik, Leipzig 1907, I. Kapitel.

Digitized by Google

2. Die antike Ethik und Staatslehre.[1]

a) Die Sophisten und Sokrates.

Die ersten, die sich über das Verhältnis der politischen Gesellschaftsordnung zu der sittlichen Lebensordnung ernstliche Gedanken machten, sind die griechischen Sophisten. Sie lebten zu einer Zeit (5. Jahrhundert vor Christi Geburt), da der athenische Staat aufgehört hatte, bedingungslos und willkürlich über das Individuum zu verfügen, und anfing, dem Einzelnen immer weitergehende Freiheiten und Rechte zu gewähren.

Dieser Übergangszustand spiegelt sich in ihren politischen sowohl wie in ihren ethischen Theorien.

Der Staat, lehrten sie, sei das Werk der Individuen, und seine Aufgabe sei die Wahrung der Individualinteressen. Nur insofern der Einzelne seine Rechnung dabei findet, wird er sich der bestehenden Ordnung zu fügen haben. Liefert uns das staatliche

[1] Vgl. Fr. Jodl, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, I. Band, 2. Aufl. Stuttgart und Berlin 1906, S. 1—171. K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Bd. I, Leipzig 1860. H. Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft, Bd. I von Seydels Handbuch des öffentlichen Rechts, Freiburg i. B. 1896, S. 1—196. L. Gumplowicz, Geschichte der Staatstheorien, Innsbruck 1905, S. 1—119, dessen Darstellung freilich allen historischen Sinn vermissen läßt. P. Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 3. Aufl. Bd. I, Paris 1887. Endlich sei auch hier schon erwähnt Otto Gierke, die Staats- und Korporationslehre des Altertums und Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, Berlin 1881 (III. Bd. des deutschen Genossenschaftsrechtes). Zur allgemeinsten Orientierung dient A. Merx, die Ideen von Staat und Staatsmann im Zusammenhange mit der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Heidelberger Rektoratsrede, 1892.

Digitized by Google

Gesetz die Glückseligkeit nicht, die es uns schuldet, so kann es überschritten, umgestoßen, geändert werden. Denn — und damit kommen wir zu der sophistischen Ethik — der Drang nach Glückseligkeit ist die einzige und erste, von Natur dem Menschen eingeborene Triebfeder seiner Handlungen. Nun findet aber jeder seine Glückseligkeit wieder in etwas Anderem. Gemeinsame Satzungen und die ganze staatliche Ordnung können darum nur durch gegenseitiges Zugeständnis und Übereinkommen entstehen.

Das ethisch Gute liegt noch ganz in dem politisch Nützlichen beschlossen. Darin erkennen wir die Erinnerung an den alten Zustand, wo das Individuum noch völlig im Staate aufging. Andererseits wird die Relativität und Wandelbarkeit dessen, was politisch zweckmäßig ist, richtig durchschaut, und darin spiegelt sich die allmähliche Loslösung des Individuums vom Staat.

Je säuberlicher sich diese Befreiung vollzog, desto klarer mußte sich in dem Bewußtsein der Denker die spezifisch persönliche Interessensphäre gegen die spezifisch staatliche abzeichnen.

Sokrates hat sie in die Tugend, das heißt nach seinem Sprachgebrauch, in die Einsicht dessen was gut ist, verlegt. Die Glückseligkeit, die den Sophisten als Sache des Geschmacks und der jeweiligen Willensrichtungen galt, ist durch ihn als etwas begrifflich Bestimmbares gesichert worden. Damit hat man in der Erkenntnis dessen, was jeweils das Gute und zu der Glückseligkeit Führende ist, also in der Einsicht des tugendhaften Individuums, den Maßstab gefunden, um die Berechtigung der bestehenden Sitten und Gesetze zu prüfen. Man setzt dabei voraus, daß das-

Digitized by Google

jenige, was für den Einzelnen wahrhaft gut ist, auch für den Staat seine Verbindlichkeit haben muß, daß die Gesetze und Zwecke des Gemeinwesens sich normaler Weise mit der Glückseligkeit des Einzelnen decken, daß die Wohlfahrt des Einen zugleich die Wohlfahrt Aller ist. Der Einzelne fühlt sich nun wieder als notwendiges Glied der Gesamtheit, aber er tritt zugleich mit geklärtem Bewußtsein dem Staate gegenüber: als Kritiker, als Mensch und als Weltbürger.

Bei Sokrates freilich fällt die Kritik des sittlichen Weltbürgers in der Hauptsache noch zugunsten des attischen Staatswesens aus. Nur an einigen demagogischen Gebräuchen, an der Ämterverlosung und Anstellung unfähiger Leute hat er strengen Tadel geübt.

Und nicht nur in seiner Philosophie, auch in seiner Gesinnung gehen die sittlichen Entscheidungen des Individuums Hand in Hand mit den politischen des Gemeinwesens. Derselbe Mann, der eine wissenschaftliche Kritik des Staates begründet hatte, unterwarf sich willig dem kritiklosen Todesurteil seiner Mitbürger. Er mußte den Konservativen, insofern er kritisch war, als staatsgefährlicher Sophist, den Sophisten, insofern er konservativ war, als ein schlauer Fürsprecher der Reaktion erscheinen. Einsam steht er da mit seinem kritisch-idealistischen Rechtsbewußtsein und wird zwischen dem unkritischen Herdentrieb der einen Partei und dem materialistischen Individualismus der anderen erdrückt.

Digitized by Google

b) Platon.

Um so größer ward für seinen Schüler Platon, den aristokratischen Sohn einer demagogischen Zeit, der Abstand zwischen Theorie und Wirklichkeit.[1] Seine Entfremdung von den Tatsachen der Außenwelt gereichte — auf Kosten der Staatswissenschaft — den ethischen Spekulationen zum Vorteil.

Platon hat dem Guten seine absolute Gültigkeit jenseits und überhalb der Natur gesichert. Er ist darum, was man immer gegen die Ausgestaltung seiner übersinnlichen Welt einwenden mag, der wahre Begründer der philosophischen Ethik.

Sokrates hatte gelehrt: Man kann das Gute in jedem einzelnen Falle dialektisch ermitteln; Platon lehrte: Ich habe es ein für allemal entdeckt: es ist der oberste Begriff in dem Reich der Ideen. Es ist darum aber auch der blasseste und kann schließlich nur negativ bestimmt und nur durch Verneinung unserer Natur, durch Askese und Unterdrückung unserer Triebe und unserer weltlichen Interessen erreicht werden.

Von dieser Seite gesehen, ist die platonische Ethik unpolitisch, ja sogar antipolitisch. Sie kann jede staatliche Ordnung nur verneinen, aber in keiner Weise rechtfertigen.

Platon jedoch war ein glühender Patriot. Seine antipolitische Stimmung macht sich darum zunächst in Satiren gegen die entarteten Zustände des Vaterlandes geltend. Er preist die einfachen Zeiten des aristokratischen und junkerhaften Stadt-Staates, er wird reaktionär. Will er nun aber selbst zu reformatorischen Vorschlägen weiterschreiten, so muß er von der negativen auf die positive Seite seiner Ethik hinübertreten.

[1] Vgl. Windelband, Platon, Kap. VI.

Digitized by Google

Das absolut Gute ist nicht nur die Verneinung der sinnlichen Natur, sondern zugleich das schöpfende, ordnende und erhaltende Prinzip des Universums. In der Harmonie und Ordnung der Welt offenbart sich die Idee des Guten. Diese Ordnung gilt es zu erkennen und in dem staatlichen Gemeinwesen nachzuahmen. In der menschlichen Natur selbst begegnen sich die zwei Reiche des Universums: das materielle und das immaterielle. Die menschliche Seele ist zum einen Teil vernünftig, zum andern tierisch. Soll sie harmonisch geordnet sein, so muß das vernünftige Vermögen über die unvernünftigen Seelenkräfte, das heißt über das „Muthafte" und über das „Begehrliche" herrschen. Einig mit sich selbst, rechtschaffen und gerecht ist derjenige Mensch, in dem das Muthafte und Begehrliche dem Vernünftigen gehorcht.

Aus dieser psychologischen Analyse des sittlichen Verhaltens ergeben sich die berühmten vier Kardinaltugenden: Mäßigkeit als die richtige Ordnung des Begehrlichen, Tapferkeit als die des Muthaften, Weisheit als die des vernünftigen Seelenvermögens und Gerechtigkeit als die Harmonie der drei untereinander.[1]

So alt schon sind die vier Sterne und Nymphen der weltlichen oder ethisch-politischen Tugenden, die

---

[1] Übrigens hat Platon neben der Gerechtigkeit auch die Mäßigkeit als eine Tugend gefaßt, die sämtliche andere umschließt. Er kennt also eine spezielle Mäßigkeit, und das ist die richtige Ordnung des begehrlichen Vermögens, und eine generelle Mäßigkeit, und das ist die ordnungsgemäße Betätigung aller drei Vermögen. In seinen „Gesetzen" hat er die generelle Mäßigkeit zu der Grundlage des Staatswesens gemacht, während in der „Politeia" die Gerechtigkeit als das staatserhaltende Prinzip gesetzt wird.

Digitized by Google

am Anfang und am Ende des Danteschen Purgatorio erscheinen.[1]

Das Musterbild des gerechten Menschen hat der Staat, der ein „Mensch im Großen" sein soll, nachzuahmen.[2]

Die Herrschaft wird demnach den Vernünftigen und Weisen, den Philosophen gehören. — An Stelle der Philosophen hat Platon in dem zweiten und „zweitbesten" Entwurf seines Idealstaates die Theologen und Priester gesetzt. Denn er hielt es für wahrscheinlicher und leichter, daß das Volk einem Priester, als daß es einem Weisen gehorchen werde. Nur aus politischen Rücksichten hat er nachträglich seinem Philosophenstaat einen kirchlichen Anstrich gegeben. — Die Verteidigung der Herrschaft und die Vollstreckung der Befehle liegt dem zweiten Stande ob: den Kriegern und Beamten. Sie stellen das muthafte Element des Staates dar, während der dritte und unterste Stand, als das begehrliche Element, lediglich für die Ernährung der Gesamtheit durch Ackerbau, Gewerbe und Handel zu sorgen hat.

Wie nun die Gerechtigkeit des Einzelnen auf dem harmonischen Verhältnis seiner Seelenkräfte untereinander beruht, so wird auch die Wohlfahrt dieses merkwürdigen Gemeinwesens nur dadurch gewährleistet, daß keiner der drei Stände in die Obliegenheiten des anderen hinübergreift, daß keiner sich etwas anmaßt. Politische Entartung entsteht immer

[1] Purgat. I, 22 ff. und XXXI, 104 ff.

[2] In der „Politeia" freilich schlägt Platon den umgekehrten Weg ein und sucht nicht aus der sittlichen die staatliche, sondern aus der staatlichen die sittliche Ordnung herauszulesen. Doch tut er es nur aus pädagogischen Rücksichten, denn im Staate, meint er, stehe das Sittengesetz mit größeren Buchstaben geschrieben als im Menschen.

Digitized by Google

nur so, daß entweder das muthafte oder das begehrliche Element sich die Oberherrschaft über das vernünftige errafft.

Es ist durchaus platonisch gedacht, wenn Dante die Herrschsucht und die Begehrlichkeit — mag man sie nun Stolz, Habsucht und Lüsternheit, oder Gewalt, Geiz und Wollust, oder Superbia, Invidia ed Avarizia oder sonstwie nennen — als die drei unsittlichen und zugleich staatsfeindlichen Tiere par excellence an den Eingang seiner Dichtung stellt; es ist platonisch gedacht, wenn er den Bürgerkrieg und die Unordnungen von Florenz auf Vermischung der Stände, auf Zuwanderung von Bauernvolk, Wachstum des Handels, des Luxus und der Üppigkeit zurückführt und die patriarchalischen Zustände des altflorentinischen Junkerstaates als das goldene Zeitalter verherrlicht.[1] Und nicht weniger platonisch ist es, wenn er in seinem „De Monarchia" das politische Verhältnis der kirchlichen zu der weltlichen Macht nach dem natürlichen Verhältnis der Menschenseele zu ihrem Leibe regelt.

Aber nicht nur diese Einzelheiten, sondern die ganze ethisch-politische Methode der Danteschen Staatslehre ist in letzter Linie eine Schöpfung Platons. Man darf den platonischen Staat geradezu als ein in griechischen Farben gemaltes Zukunftsbild des mittelalterlichen Gottesstaates betrachten.[2] Der Staat als sittliches Gemeinwesen und als Erziehungsanstalt mit jenseitigen Zielen, mit scharf getrenntem Lehr-,

[1] Vgl. Parad. XV, 97 ff. XVI, 49 ff.

[2] Vgl. Ed. Zeller, der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit in „Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts", Leipzig 1865, S. 62 ff.

Digitized by Google

Wehr- und Nährstand, mit Zensur und Gewissenszwang, und mit Zölibat für den obersten Stand, kurz, das was sich Platon wünschte, ist von der mittelalterlichen Theokratie mehr oder weniger erfolgreich verwirklicht worden.

Nicht, daß die Kirche oder Dante den Platon studiert hätten.[1] Die Grundgedanken des großen Atheners wirkten, befreit von Papier und Buchstaben, nur desto mächtiger in den Köpfen der späteren Geschlechter.

Diese Grundgedanken aber sind zwei: erstens die Gleichsetzung der staatlichen Ordnung mit der natürlichen Ordnung des Weltalls, insbesondere der menschlichen Seele, und zweitens die jenseitige und ausschließlich ethische Richtung des Staatszweckes. Dem ersten Gedanken liegt der naturalistische und optimistische, echt griechische Glaube zugrunde, daß die natürliche Veranlagung unseres Wesens mit den politischen sowohl wie mit den ethischen Zielen unseres Strebens in bestem Einklang stehe. Der zweite Gedanke aber fußt auf der supranaturalistischen und pessimistischen Überzeugung, daß es ein konkretes und vernünftiges Ziel für wirtschaftliche, soziale oder politische Tätigkeit überhaupt nicht geben könne. Dieser zweite Gedanke verneint den Staat und wirft dessen Schwerpunkt in das Jenseits hinüber, während der erste ihn bejaht und auf den Boden der Natur stellt. Aus dem Drang dieser feindlichen Gedanken ist nicht nur die Zwangsanstalt der platonischen Politeia, sondern auch diejenige der mittelalterlichen Theokratie entstanden.

---

[1] Der in das Lateinische übersetzte Timaeus wird wohl Alles gewesen sein, was Dante von Platon kannte. Vgl. Ed. Moore, Studies in Dante, first series, S. 156 ff.

Digitized by Google

c) Aristoteles.

α) Die Staatslehre.

Der weltfremde Idealismus, der die Staatskunst auf eine intellektualistisch-ethische Grundlage stellte, war nicht allein der Ausfluß des platonischen Temperamentes, er lag auch so sehr im Geiste der Zeit, daß selbst ein praktischer Kopf wie Xenophon sich zu staatswissenschaftlicher Romantik in seiner Kyropädie hinreißen ließ.

Allein, das Griechentum war noch zu einer großen politischen Mission bestimmt. Auf den Verfall des athenischen Staatswesens folgte die Zeit Alexanders des Großen. Der politische Gesichtskreis erweiterte sich derart, daß auch die Wissenschaft wieder in engere Fühlung mit der Wirklichkeit trat und empirisch wurde. Es scheint, daß Aristoteles seine staatswissenschaftlichen Studien erst nach der Berufung an den makedonischen Königshof begonnen hat.[1] Wenigstens kann darüber, daß seine Beurteilung der monarchischen Staatsverfassung durch die überragende Persönlichkeit Alexanders bestimmt wurde, kein Zweifel herrschen. Der stark empirische und historische Zug der aristotelischen Staatslehre mußte zu dem entschiedensten Gegensatz zu Platon führen.

In der Tat, die platonischen Grundgedanken werden alle beide von Aristoteles bekämpft. Erstens: Der Staat ist kein „Mensch im Großen", kein Individuum, sondern eine Gesamtheit der verschiedenartigsten Individuen. Zweitens: Was ihm die Einheit gibt, ist kein überweltliches ethisches Prinzip, sondern das innerweltliche und natürliche Bedürfnis der Gesellung. In sich selbst, nicht außerhalb noch jenseits hat der Staat seinen Zweck. Man kann aller-

[1] Vgl. Rehm, a. a. O. S. 71.

Digitized by Google

dings den Staat als ein Erzeugnis der Natur bezeichnen, aber nur insofern, als die Anlage und das Bedürfnis zu der Staatenbildung dem Menschen eingeboren sind, nicht aber insofern, als eine harmonische und fertige Staatsordnung in der Natur des Menschen selbst schon vorgebildet wäre. Der Staat wächst nicht mit der Notwendigkeit eines Samenkornes oder einer rollenden Lawine. Er wird durch freiwillige Handlungen der Menschen verwirklicht. Sein Ursprung ist Natur, seine Entwicklung ist Vernunft. „Er **entsteht** um des bloßen Lebens willen, aber er **besteht** um des vollkommenen, das heißt um des vernunftgemäßen Lebens willen".

Was ist nun aber dieses vollkommene Leben? Hat nicht jeder Einzelne seine besonderen und eigenen Anschauungen und Wünsche darüber? Oder, um die Frage genauer und klarer zu stellen, als Aristoteles getan hat: Kann das Lebensideal einer staatlichen Gesamtheit identisch sein mit demjenigen einer Persönlichkeit? Hat der Mensch als Staatsbürger dieselben Ziele wie der Mensch als vernünftiges Wesen? — Aristoteles erkennt zwar richtig, daß der Mensch nicht ohne weiteres Staatsbürger ist, sondern nur insofern er sich politisch betätigt. Der Fall, daß Einer sich absichtlich der politischen Tätigkeit enthält, ist ihm nicht unbekannt. Aber ein solcher Mensch, meint er, sei entweder ein zum Sklaven geborenes Tier oder ein Gott: also im Grunde ein unter- oder ein übervernünftiges Wesen. Damit wird schließlich doch wieder der Mensch als vernünftiges Wesen mit dem Menschen als Staatsbürger identifiziert.

In der Tat, das ganze Altertum vermochte den Menschen nicht anders als innerhalb seiner geschichtlichen Umgebung zu denken. Ihm fehlte der Begriff der Persönlichkeit. So verschmilzt denn auch bei

Digitized by Google

Aristoteles, trotz eines beachtenswerten Versuches der Unterscheidung, das sittliche Ideal der Persönlichkeit mit dem politischen des gemeinsamen Wohlbefindens. Er antwortet auf die obige Frage: Ja, das Ziel des Staates ist in letzter Linie dasselbe, wie dasjenige des Einzelnen. Die summierte Glückseligkeit der Einzelnen macht den Zweck und die Glückseligkeit des Staates.

β) Die Ethik.

Demnach muß die Glückseligkeit der Einzelnen derart beschaffen sein, daß sie sich nicht in ihrer Einzelart, sondern erst in ihrer Summierung mit der Glückseligkeit der Andern vollendet. Diese Voraussetzung seiner Staatslehre hat Aristoteles in der Ethik zu begründen versucht.

Hier bemüht er sich, durch feinste Induktion und Analyse ein Ideal der Glückseligkeit zu gewinnen, das für die ganze Menschheit, für den Einzelnen sowohl wie für den Staat, seine Gültigkeit hat. Also kann es nicht in diesem oder jenem, äußeren oder inneren Gut, nicht in der Gesundheit, nicht im Reichtum, nicht in der Sinnenlust — aber ebensowenig auch in der sittlichen Tugend beschlossen sein; denn keines dieser Dinge enthebt uns, wenn wir es erreicht haben, eines weiteren Strebens. Selbst dem Tugendhaftesten bleibt noch etwas zu wünschen übrig, und wäre es nur körperliches Behagen oder Wohlstand in seiner Familie, oder Friede in seinem Vaterland. Mag in seiner eigenen Seele und in seinem eigenen Hauswesen auch Alles aufs beste bestellt sein, so kann er seines Daseins doch dann erst froh werden, wenn ihm ein ähnliches Wohlbefinden aus den Gesichtern seiner Umgebung entgegenstrahlt. Ob er glücklich ist oder nicht, hängt darum nur zum einen

Digitized by Google

Teile von ihm selbst, zum andern Teile von dem Staate ab, in dem er lebt. Nachdem nun aber diese kollektive Glückseligkeit mit keinem einzigen der denkbaren konkreten Ziele unseres Strebens zusammenfällt, nachdem sie nicht in unseren Erfolgen wohnt, kann sie nur in dem Streben nach Erfolg, in der Tätigkeit als solcher zu suchen sein. — Diese Gleichsetzung von Tätigkeit und Glück ist die kostbarste Entdeckung der aristotelischen Ethik.

Die verschiedenen Arten der Tätigkeit lassen sich nun mit Hülfe der Psychologie bestimmen. Der psychologischen Stufenleiter der menschlichen Seelenvermögen entspricht eine ethische Wertskala der menschlichen Tätigkeiten. In seiner Psychologie ist Aristoteles Intellektualist. Als höchstes Vermögen gilt ihm hier die Vernunft. Diese Vernunft und ihre Betätigung um ihrer selbst willen, also ein rein theoretisches, kein praktisches Verhalten oder Arbeiten, setzt er als die ethisch wertvollste Stufe menschlichen Strebens. Damit ist er, nachdem er sich vermöge seines Begriffes der Tätigkeit oder Handlung oder Übung von dem herrschenden Intellektualismus entfernt hatte, nun doch wieder auf intellektualistischen Boden zurückgewichen.

Die Vernunft betätigt sich auf zweierlei Art: erstens im Denken, also theoretisch, und zweitens in der Beherrschung oder Leitung der unvernünftigen Natur, also praktisch. Hieraus ergeben sich jene beiden Formen menschlicher Glückseligkeiten oder Lebensideale, die im Mittelalter unter dem Namen des beschaulichen und des tätigen Lebens berühmt sind. Das Mittelalter hat es bekanntlich auch fertig gebracht, die aristotelische Bevorzugung des beschaulichen Lebens mit der Lehre Jesu, die wahrlich nichts weniger als intellektualistisch ist, in Einklang zu

Digitized by Google

bringen. In jener Maria, die sich zu den Füßen des Meisters setzt und das „gute Teil erwählt" hat, erkennt man das beschauliche Leben, in ihrer Schwester Martha, die sich „viel Sorge und Mühe" macht, das tätige Leben. Dante bedient sich nicht dieser, sondern der entsprechenden alttestamentlichen Symbole des beschaulichen und tätigen Lebens: Rahel und Lea, wie sie schon seit Gregor dem Großen in der mittelalterlichen Theologie gedeutet werden.

Durch reine Betätigung der Vernunft entstehen die „dianoetischen" Tugenden: Weisheit und Klugheit. Durch praktische Betätigung der Vernunft entstehen die „ethischen" Tugenden: Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit. Die „dianoetischen" Tugenden werden also nach Inhalt sowohl wie nach Form durch die Vernunft bestimmt, die „ethischen" Tugenden werden es nur ihrer Form nach. Mäßig heißt z. B. derjenige, der seine natürlichen Triebe innerhalb einer vernunftgemäß zu bestimmenden Form betätigt, sie also weder völlig unterdrückt noch ungezügelt schweifen läßt, sondern in eine richtige Mitte leitet. Die vernünftige Mitte zwischen zwei Extremen, das ist es, was das Wesen der praktischen (ethischen) Tugenden ausmacht. Demnach erscheint das Laster als ein Zuwenig oder Zuviel im Gebiete des menschlichen Handelns.

Das natürliche Triebleben, das bei Platon als das schlimmste Hindernis auf dem Wege zum Guten und als verwerflich an und für sich galt, ist durch Aristoteles als ethisch neutral und sittlich indifferent erwiesen worden. Unsere natürlichen Triebe können, je nachdem sich die praktische Vernunft tätig oder leidend, herrschend oder unterliegend zu ihnen verhält, den Stoff zu dem tugendhaften oder zu dem lasterhaften Menschen abgeben. Diese ethische Neutralisierung der Natur ist die zweite kostbare Ent-

Digitized by Google

deckung der aristotelischen Sittenlehre. — Freilich, durch die hellenisch-christliche, besonders platonisch-paulinische Lehre von der Erbsünde wurde sie auf Jahrtausende hinaus wieder in Frage gestellt.

Eben deshalb, weil die instinktive Natur von Hause aus weder gut noch böse ist, bedarf es vernünftiger Tätigkeit, bewußter Anstrengung, planvoller Übung und einer weisen Erziehung durch Strafe und Lohn, um aus diesem harten Stoff die sittlichen Werte zu gewinnen. Nicht die einzelne Tat, nur die dauernde, durch mehrfach wiederholte Taten langsam errungene Befähigung und Neigung des Willens zu der Vernunft macht den tugendhaften Menschen. So hängt die Lehre von der sittlichen Indifferenz der Natur aufs engste zusammen mit der Lehre von der Tätigkeit als einziger Quelle des Glücks. So sind die beiden großen aristotelischen Entdeckungen im Grunde nur eine einzige Sache.

Wenn trotzdem Aristoteles versäumt hat, den letzten Schritt zu tun, wenn er trotzdem nicht dazu gekommen ist, als einzige Grundlage der Glückseligkeit herzhaft die praktische Tugend zu setzen, so liegt auch hier wieder die Schuld in den kulturellen Verhältnissen. Wo das Gefühl für den Wert der sittlichen Persönlichkeit noch nicht geweckt war, da konnte auch das persönliche Glück des guten Gewissens und die innere Qual des Schuldbewußtseins noch nicht zu voller Erfahrung gediehen sein.

So verschmilzt denn auch hier wieder bei Aristoteles das politische und wirtschaftliche Wohlbefinden des Bürgers mit dem ethischen Seelenfrieden der Persönlichkeit zu einem einzigen Glückseligkeitsbegriff.

Ein Anlauf zu der Unterscheidung ist freilich auch da gemacht worden. Der Tugendhafte, der in

Digitized by Google

seinen äußeren Verhältnissen Unglück hat, sagt Aristoteles, ist zwar nicht glückselig μακάριος wohl aber beglückt εὐδαίμων zu nennen.[1]

Dieser Versuch, zwischen innerem und äußerem Glück zu unterscheiden, hat sein Widerspiel in dem oben geschilderten Versuch, zwischen Mensch und Staatsbürger die Grenze zu ziehen. Aber es ist auch diesmal bei dem Versuch geblieben. Die Folgerungen sind nicht gezogen worden. Darum mußte, ähnlich wie der Mensch, der sich dem Staatsleben entzieht, auch der sittliche Held, der in Krankheit, Elend und Knechtschaft auf seinen Seelenfrieden gestützt, sich glücklich preist, dem Aristoteles halb als ein Tier, halb als ein Gott, auf keinen Fall aber als ein vernünftiges Wesen erscheinen.

γ) Dante und Aristoteles.

Diese bodenständige, nüchterne und echt bürgerliche Moral ist zwar von Dante mit Eifer und Liebe studiert worden, von ihrem Geiste aber ging kaum etwas auf ihn über. Platon, den er nur vom Hörensagen kannte, steht ihm unendlich viel näher als Aristoteles, dessen nikomachische Ethik er beinahe so genau im Kopfe hatte, wie die Aeneis seines Vir-

[1] Edw. Moore, Studies in Dante, I, S. 100 vermutet, daß auch Dante (Convivio IV, 17 Z. 73 ff. und 91 ff.) den Unterschied von μακάριος und εὐδαίμων in dem verschiedenen Gebrauch der Worte felice und beato wiedergegeben habe. Nachdem aber die christliche Weltanschauung streng und scharf das diesseitige von dem jenseitigen Glück abgetrennt und verneint hatte, kann der Dantesche Wortgebrauch von felice und beato eher philologische als philosophische Bedeutung beanspruchen. Immerhin treibt, wie wir sehen werden, der aristotelische Begriff der kollektiven, politisch-ethischen Glückseligkeit wenigstens in der scholastischen Staatslehre noch sein Wesen.

Digitized by Google

gilio. Von Aristoteles hat er in der Hauptsache nur den Mechanismus, die Terminologie, die schulmäßige Einteilung, die Begriffe der Tugenden und Laster, aber kaum einen einzigen lebendigen Grundgedanken übernommen.

Weder mit der Lehre von der Tätigkeit und Übung als Quelle des Glückes und Vorbedingung der Tugend, noch mit der Lehre von der ethischen Indifferenz der sinnlichen Natur hat er Ernst gemacht. Wie hätte er sonst die sittliche Reinigung in der Vision statt in der Erfahrung, in der Belehrung statt in der Arbeit, in der Buße statt in der Übung erfolgen lassen? Wie hätte er die Veredlung der hinfälligen Natur durch Gottesgnade anstatt durch gemeinsame Kulturbemühung, durch himmlische Erlösung anstatt durch technische und soziale Hülfeleistung über die Menschheit ergehen lassen? — Nur die spezifisch intellektualistische und rückständige Seite, nur die platonischen Reste in der aristotelischen Ethik haben ihm zugesagt. Daher er denn die Bevorzugung des beschaulichen vor dem tätigen Leben[1] und die formalistische Auffassung der praktischen Tugenden als eines Mittelweges zwischen zwei Extremen[2] sich ohne weiteres zu eigen macht.

Wie Dante und Aristoteles zu einander stehen, erkennt man am klarsten durch einen Blick auf ihre rechtsphilosophische und politische Gedankenwelt.

Aristoteles lehrt, daß alles, was an sich betrachtet und rein psychologisch bestimmt, als Tugend oder Laster erscheint, dadurch daß es sich auf Andere richtet und sozial gewertet wird, als (objektive) Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit zutage tritt. Tugend,

[1] Vgl. De Monarchia I, 3 oder vgl. die Stellung, die den rein beschaulichen Eremiten im Paradiso zugewiesen wird.

[2] Vgl. Convivio, IV, 17 und Purgat. XVII, 125 ff.

Digitized by Google

die sich innerhalb des Staatswesens veräußert, heißt Gerechtigkeit; Laster, das sich gegen den Mitbürger richtet, heißt Ungerechtigkeit. Daraus folgt — und Aristoteles behauptet es ausdrücklich —, daß man eine Ungerechtigkeit gegen sich selbst nicht begehen kann. Höchstens in psychologischem Sinne, meint er, könne man z. B. von einem Unmäßigen sagen, er handle gegen sich selbst, das heißt gegen seine bessere Vernunft ungerecht. Diese, wie Aristoteles sagt, nicht öffentliche, sondern „häusliche", oder, wie man sagen könnte: reflexive Ungerechtigkeit, dieses Vergehen gegen die eigene Vernunft, das in der christlichen Sprache eine Sünde heißt, wird aber von Aristoteles nur angedeutet, nicht erfaßt.[1] Hätte er sie erfaßt, so wäre damit der Unterschied von Tugend und Recht, Sünde und Unrecht gewonnen worden.

Aber nicht nur von der Seite der Ungerechtigkeit, sondern auch von derjenigen der Gerechtigkeit her nähert sich Aristoteles einer solchen Scheidung — leider auch hier jedoch gewinnt er sie nicht ganz und sicher. Wie zwei Arten von Ungerechtigkeit, so kennt er auch zweierlei Gerechtigkeiten: eine allgemeine und eine besondere. Unter der allgemeinen versteht er jede Art praktisch veräußerter und betätigter Tugend, sei es Tapferkeit, Mäßigkeit, Freigebigkeit oder Weisheit und Klugheit im Dienste der Mitbürger, unter der besonderen aber nur diejenige Handlungsweise, die jedem das Seine und den Gleichen immer Gleiches zuteilt und deren Widerspiel die Habsucht ist. Habsucht wäre demnach die speziell politische Form der Ungerechtigkeit. Sie ist es, die alle rechtliche Gleichheit der Bürger verwirrt und zerstört. Wir erkennen in ihr ohne weiteres die *antica lupa*, die Wölfin der

[1] Vgl. Nikomachische Ethik, V, 15.

Digitized by Google

göttlichen Komödie. — Das Wesen der allgemeinen Gerechtigkeit aber mitsamt ihrem Gegenteil, der Unsittlichkeit, wird, bezeichnenderweise, wieder im Dunkeln gelassen. Wäre es in seinem Verhältnis zu der Tugend einerseits und der besonderen Gerechtigkeit andrerseits durchleuchtet worden, so hätten sich auch hier wieder Moral und Recht getrennt. Allein, Aristoteles bleibt innerhalb seines politischen Gedankenkreises befangen und wirft den ganzen Nachdruck seiner Forschung einesteils auf die bürgerliche Gleichheit und Gerechtigkeit und andernteils auf die Ungerechtigkeit, sofern sie sich nur gegen Andere, nicht gegen den Handelnden selbst richtet.

Eben weil und insofern der Mensch das tätige Prinzip seiner Handlungen ist, deshalb, sagt Aristoteles, kann er nicht zugleich dessen leidender Gegenstand sein. Niemand kann freiwillig sich selbst schädigen, niemand kann freiwillig Unrecht leiden. Selbstmord ist kein Unrecht gegen sich selbst, sondern gegen den Staat.

In Dantes Hölle aber werden nicht bloß die Selbstmörder, sondern sogar Spieler und Vergeuder als Gewalttätige, also Ungerechte gegen sich selbst bezeichnet. Ja, es findet sich sogar neben oder vielmehr unter diesen noch eine Abteilung für Ungerechte gegen Gott und Natur. Zu ihnen gehören die Gotteslästerer, die Sodomiten und merkwürdigerweise auch die Wucherer. Man sieht, hier sind kanonische und biblische Gedanken, in letzter Linie der christliche Sündenbegriff im Spiel. Die aristotelische Ethik bietet für derartige Einteilungen kaum eine Handhabe.

Trotzdem ginge man fehl, wenn man meinte, dem Aristoteles sei der Begriff der Schuld und was damit zusammenhängt: die Begriffe der rechtlichen Gesinnung und des rechtlichen Willens, kurz die subjek-

Digitized by Google

tive Gerechtigkeit fremd gewesen. Im Gegenteil, sehr säuberlich trennt er die subjektive von der objektiven Gerechtigkeit. Und innerhalb der subjektiven wieder unterscheidet er diejenigen Ungerechtigkeiten, die aus Leidenschaft von denjenigen, die aus Bosheit begangen werden[1], also ungefähr das, was der Jurist *culpa* und Vergehen nennt, von dem, was er gemeinhin unter *dolus* und Verbrechen begreift.[2]

Was für eine Art von Lastern, muß man sich nun fragen und muß wohl auch Dante sich gefragt haben, liegt den leidenschaftlichen Ungerechtigkeiten, und was für eine Art von Unsittlichkeit liegt den böswilligen Ungerechtigkeiten zugrunde? Es ist ja, wie wir sehen, ein Lehrsatz des Aristoteles, daß Tugend sich in Gerechtigkeit und ihr Gegenteil sich in Ungerechtigkeit dem Nächsten gegenüber veräußert. Ferner haben wir gesehen, daß der spezifisch politischen Ungerechtigkeit die Habsucht innewohnt. Nach alledem wäre es nur folgerichtig und notwendig, daß der Zweiteilung der subjektiven Ungerechtigkeiten in leidenschaftliche und böswillige auch eine Zweiteilung der Unsittlichkeit entspräche. Nun heißt es aber am Eingang des siebenten Buches der nikomachischen Ethik, daß in bezug auf das Sittliche dreierlei (nicht zweierlei!) zu fliehen sei: nämlich die Schlechtigkeit κακία, die Unmäßigkeit ἀκρασία und die Wildheit θηριότης. Die Wildheit oder Vertierung aber wird alsbald wieder ausgeschieden. Sie ist, wie Aristoteles darlegt[3], das heroische Laster, das nichts eigentlich Menschliches mehr hat. Es ist die riesenhafte Verzerrung der Unmäßigkeit sowohl wie der Schlechtig-

[1] Vgl. Nikomachische Ethik, V, bes. 10.

[2] Von der Fahrlässigkeit, die dem Aristoteles ebenfalls bekannt war, darf hier abgesehen werden.

[3] a. a. O. VII, 6.

Digitized by Google

keit, etwas Tierisches und Krankhaftes, ein pathologisches Verhalten, das außerhalb der gemein menschlichen Unmäßigkeit und Schlechtigkeit, das heißt überhaupt jenseits der sittlichen Werte liegt. Somit bleiben uns nur noch Unmäßigkeit und Schlechtigkeit, und es ist klar, daß jene sich in leidenschaftlichen, diese aber in boshaften oder böswilligen Ungerechtigkeiten entlädt. Damit ist der ethisch-politische Parallelismus von Unsittlichkeiten und Ungerechtigkeiten, so wie wir ihn vermuteten, tatsächlich erwiesen.

Dante hat seinen Aristoteles besser gelesen als viele moderne Erklärer. Er erwähnt die Vertierung oder Wildheit (θηριότης = *matta bestialitade*) nur vorübergehend und sozusagen als Grenzbegriff. Im übrigen aber legt er seiner ganzen Gliederung des Inferno[1] die ethisch-politische Zweiteilung des Aristoteles zugrunde: so daß in der oberen Hölle die aus Leidenschaft oder Unmäßigkeit *(incontinenza)* begangenen Ungerechtigkeiten, oder, juristisch ausgedrückt, die „Vergehen", in der unteren Hölle die aus Bosheit oder Schlechtigkeit *(malizia)* entsprungenen Ungerechtigkeiten oder die „Verbrechen" bestraft werden. Für die Vertierung aber sucht man bei Aristoteles sowohl wie bei Dante vergebens nach einem besonderen Raum — sofern man nicht die jeweils fürchterlichsten Fälle und Beispiele von Unmäßigkeit sowohl wie von Bosheit darunter begreifen will. Dann aber wäre diese Wildheit durch sämtliche Kreise der Hölle hindurch verstreut und besetzte wiederum keine Klasse für sich.[2]

[1] Inferno XI, 16 ff.

[2] So haben denn auch die bestunterrichteten Danteforscher, z. B. Edw. Moore, Studies in Dante, II, 152 ff. und Fr. Torraca in seiner trefflichen Ausgabe der „Komödie" (Rom 1905) S. 82 darauf verzichtet, nach einer besonderen Abteilung

Digitized by Google

In der Tat, die tierische Karikatur des Lasters scheint in den jeweiligen Ungeheuern und Wächtern der Hölle angedeutet zu sein. Das Pathologische hat nur unter den symbolischen Formen des Mißgestalteten und Wunderbaren, sozusagen als groteske Verzierung, seinen Eingang gefunden. Eine andere als diese dichterische und symbolische Anerkennung ist ihm in dem System der Danteschen Sittlichkeit nicht zuteil geworden. Der Sünder gilt hier nicht als krank, sondern als böse, nicht als blind oder lahm, sondern als verblendet und gelähmt.

Das Merkwürdigste an Dantes Einteilung aber ist die freie und unbedenkliche Art, mit der er den aristotelischen Begriff der subjektiven Ungerechtigkeit dem christlichen Begriff der Sünde gleichsetzt. Er gelangt auf diesem Wege zu den Zwitterbegriffen der Gewalttat und Ungerechtigkeit gegen sich selbst, gegen die Natur und gegen Gott, behandelt also Gott, Natur und Vernunft sozusagen als Rechtspersonen. Die bedenklichen Folgen einer derartigen Auffassung hat sich Dante nicht zum Bewußtsein gebracht. Können wir Menschen unserer Vernunft, unserer Natur, unserem Gott ein Unrecht zufügen, so müssen auch diese sich ihrerseits gegen uns wieder vergehen können. Denn das eigentliche Recht beruht — wenigstens bei Aristoteles — auf bürgerlicher Gleichheit und Gegenseitigkeit. Eben darum hat der kluge Grieche weder von Göttern noch von Sklaven noch von Tieren in seiner politischen Ethik gehandelt.

Weil aber Dante anstatt des aristotelischen Geistes

für die *bestialitade* in der Danteschen Hölle zu suchen. Die Haarspaltereien Flaminis (Bibliografia Dantesca II, Florenz 1905, S. 103 ff.) überzeugen mich nicht. Im übrigen vgl. über diese bis zum Überdrusse behandelte Frage Zingarelli, Dante, S. 564 ff. u. 743 f.

Digitized by Google

nur den Buchstaben erfaßte, so haben die Errungenschaften dieses Denkers nicht fördernd, sondern schädlich und verwirrend auf seine jenseitige Gerechtigkeitslehre und auf seine ganze metaphysische Ethik gewirkt.

Daß sie für seine Staatslehre nicht von grundlegender Bedeutung geworden sind, geht schon aus unserem Vergleich mit Platon hervor. Zieht man die platonischen Einschläge aus Dantes Staatslehre heraus, so bleibt von aristotelischen Gedanken nicht mehr viel übrig. Aristotelisch ist zwar die Lehre von der geselligen, nach Staat verlangenden Natur des Menschen; aristotelisch ist der Begriff der Habsucht als des spezifisch politischen Lasters, auf welchen Dante so außerordentlichen Wert legt, aristotelisch ist auch der Grundsatz vom Frieden und dem vollkommenen Leben als höchstem Staatszweck, aber gerade diese Gedanken sind schon mehr oder weniger klar in dem platonischen System enthalten, und Dante hat sie eher in platonischer als in aristotelischer Färbung übernommen. Der spezifisch antiplatonische Aristoteles mit seiner Verneinung des jenseitigen Staatsprinzipes und mit seiner ganzen empirischen Methode ist unserem Dichter fremd geblieben. — Eben den Platon, welchen Aristoteles zu widerlegen hoffte, hat er, Aristoteles, ganz gegen seine persönliche Absicht, an die Araber, an das Mittelalter, an Dante vermittelt.

Außerdem aber schiebt sich, trennend und verbindend zugleich, zwischen Aristoteles und Dante die letzte große Staatslehre des Altertums: die stoisch-ciceronianische. Diese hat allerdings für neue aristotelische Einflüsse die Bahn wieder geöffnet.

Digitized by Google

d) Die Stoa.

α) Der Staat und das Naturgesetz.

Die stoische Staatslehre war die erste, die auf internationalem Boden erwuchs. Sokrates, Platon und Aristoteles haben in engen nationalen und bürgerlichen Grenzen philosophiert. Jetzt aber, da sich die Schranken mit der Gründung des alexandrischen und später des römischen Weltreiches erweiterten, mußte auch die Lehre vom Staat sich auf eine breitere Grundlage stellen.

Vor allem legte sie die Mauern des griechischen Stadt-Staates nieder und begann mit zerstörender Arbeit. Unter solchen Umständen war es das Gegebene, daß sie an die staatsfeindlichen, mehr oder weniger anarchistischen Lehren der früheren Zeiten anknüpfte und wenigstens bis zu einem gewissen Punkte mit den Sophisten, den Kynikern und Epikureern gemeinsame Sache machte.

Diese hatten mit ihrer Predigt von der Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit des Einzelnen die bürgerliche und vaterländische Gesinnung und damit auch die innere Gliederung des Staates und alle Klassenunterschiede allmählich zerwühlt. Nicht, wie Platon und Aristoteles lehrten, in dem Staate und durch den Staat, sondern außerhalb des Staates und trotz dem Staate blüht, nach der Lehre dieser Schulen und Sekten, die menschliche Glückseligkeit. Es mag sein, daß der Staat des weisen Mannes bedarf, auf keinen Fall aber bedarf der Weise des Staates. — Immer weiter greift die philosophische und theosophische Vaterlandslosigkeit um sich und ebnet den Plan für ein übersinnliches Vaterland und einen außerstaatlichen Staat: die Kirche.

Digitized by Google

Der Kyniker und Epikureer freilich sucht sein internationales Vaterland zunächst nur in dem Schlupfwinkel des eigenen Behagens. *Ubi bene ibi patria!* Erst die Stoiker haben diese egoistische Idylle in ein ernstes sittliches Gebot und in ein weltumspannendes Gesetz verwandelt. — Schon Sokrates hatte in zweifelhaften Fällen dem geschriebenen ein ungeschriebenes Gesetz entgegengestellt. Nun aber erhebt die Stoa ein für allemal und grundsätzlich das natürliche, einfache, allgemeine und ewige Gesetz der Vernunft hoch über die künstlichen, vielfachen, besonderen und wandelbaren Satzungen der Völker. Schon lange bevor der heilige Augustin seine *Civitas Dei* schrieb, war den Stoikern der römischen Kaiserzeit der Gegensatz des himmlischen zu dem irdischen Staate geläufig. „In zweierlei Staaten", sagt Seneca in seinem *De otio aut secessu Sapientis*, „bewegt sich unser Leben. Das eine ist der große und wahrhaft öffentliche: Götter und Menschen umfaßt er. Es ist kein Winkelstaat; die Sonne nur mißt seine Grenzen. Das andere ist der kleine Staat, dem wir durch die besonderen Bedingungen unserer Geburt angehören."[1] Das Reich der Natur mit seinen ewigen Gesetzen und seiner Harmonie umschließt und trägt alle menschlichen Reiche und Staaten. Sein mächtiges Gerüste dient als Muster und zugleich als Grundlage für die Staatenbildung.

Wie verhält sich nun aber die Einheit des natürlichen zu der Buntheit des politischen Gesetzes?

[1] Vgl. auch L. An. Senecae Epist. LXVIII. Praeterea, cum sapienti Rempublicam ipso dignam dedimus, id est, mundum: non est extra Rempublicam etiamsi secesserit. Imo fortasse relicto uno angulo, in majora atque ampliora transit, et coelo impositus, intelligit, cum sellam aut tribunal ascenderat, quam humili loco sederit.

Digitized by Google

Darauf haben die Stoiker zweierlei Antworten gegeben, die sich schlecht miteinander vertragen. Bald behaupteten sie, das Naturgesetz sei das allgemein gültige Sittengesetz und darum der absolute Maßstab, um alle politischen Gesetze zu werten, zu rechtfertigen oder zu verdammen; bald zeigten sie, daß der ganze Lauf der Welt, das Pflanzenreich, das Tierreich, die Sternenwelt mit samt den staatlichen Einrichtungen des Menschen von der Natur nach ihrem ewigen Gesetz hervorgebracht und bestimmt werden. Bald galt es ihnen als das Gesetz der menschlichen, bald als das der kosmischen Vernunft. Bald erblickten sie in ihm eine sittliche Forderung, ein Ideal und die völlige Freiheit unseres Willens, bald ein unabweisliches Schicksal, eine allseits bedingte Wirklichkeit und die völlige Gebundenheit unseres Daseins; kurz: bald die Welt wie sie sein soll und bald die Welt wie sie ist.

So kommt es, daß der Stoiker, ohne seiner Lehre untreu zu werden, sich heute als der gehorsamste Sohn und morgen als der unerbittlichste Kritiker des Staatsgesetzes betätigen kann. Cato, der Selbstmord übt, um sich dem Gesetz des Tyrannen zu entziehen, und Brutus, der Tyrannenmord übt, um das Gesetz zu retten: beide waren überzeugte und starre Stoiker. Der eine aber sah in Julius Cäsar das verkörperte Naturgesetz, der andere das geschändete. Den ersten hat Dante an den Fuß des Purgatoriums erhoben: an die höchste Stelle, die er einem Heiden gewähren konnte; den andern hat er in den Rachen Lucifers gesteckt und zu der fürchterlichsten Strafe seiner Hölle verurteilt. Durch zwei rigorose Vertreter einer und derselben Weltanschauung bezeichnet er die äußersten Grenzpunkte antiker Sittlichkeit. Diese exemplarische Behandlung bedeutet eine Scheidung

Digitized by Google

der stoischen Zweideutigkeit, wie man sie strenger und reinlicher nicht wünschen könnte.

Und dennoch, werden wir sehen, ist auch bei Dante der bedeutungsvolle Begriff der *lex naturalis* noch lange nicht zur Klarheit gediehen. Die Zwiespältigkeit des stoischen Naturgesetzes ist in der praktischen Philosophie des Mittelalters nicht gehoben, nur verschoben worden. Ja, diese Zwiespältigkeit ist älter als der Begriff selbst. Wir haben sie, lange bevor die Stoiker den Begriff der *lex naturalis* formulierten, schon in der doppelten, naturalistischen und supranaturalistischen, optimistischen und pessimistischen Stellung der platonischen Ethik und Staatslehre erkannt.

Während aber der platonische Staat seine höchste Aufgabe in der Überwindung des Gegensatzes erfüllt und das Seinsollende in die Wirklichkeit umzusetzen sucht, schreitet die stoische Ethik zu immer stärkerer Betonung des Gegensatzes weiter. Schließlich gelangt sie dazu, den sittlichen von dem politischen Charakter des Menschen völlig abzutrennen und die innere Einheit aller Lebensordnung zu zerstören.

β) Die strenge und die laxe Ethik.

Dem sittlichen Menschen kommt alles auf die Gesinnung, dem politischen alles auf den Erfolg an. Darum sind die spezifisch politischen und wirtschaftlichen Interessen und Handlungen ethisch indifferent. Der stoische Weise kann als kluger und geriebener Geschäftsmann sehr wohl die Güter dieses Lebens erraffen und genießen. Sein sittlicher Charakter wird dabei keinen Schaden nehmen: er weiß ja die Dinge auseinanderzuhalten. Er wird nicht vergessen, daß weder die glänzendste und üppigste Ausgestaltung, noch die elendeste Unterdrückung und Gefährdung

Digitized by Google

seines sinnlichen Daseins das Geringste zu tun hat mit seiner inneren Glückseligkeit; denn diese ruht ganz in dem Frieden des tugendhaften Bewußtseins. Der wahre Stoiker mag sich die Hände, ja den ganzen Körper immerzu besudeln: seine Seele braucht nichts davon zu wissen und darf sich ihrer Unbeflecktheit erfreuen. Je fester, je höher und schroffer die Tugend im Geiste thront, desto unnahbarer ist sie, desto weniger kann irdischer Schmutz ihr anhaben, desto mehr darf ihr Besitzer sich erlauben. Fast könnte man sagen: je erhabener die Gesinnung, desto niederträchtiger der Lebenswandel. Eben deshalb, weil das sittlich Gute metaphysisch, autonom und souverän ist, kann es sich mit dem täglichen Leben nicht vermengen. „Man hat den Eindruck, als ob, ganz in der Weise, wie es später die kirchliche Ethik des Mittelalters getan hat, auf der einen Seite das Vollkommenheitsideal fast ins Übermenschliche gesteigert und auf der anderen eine Ethik für den gewöhnlichen Menschen verkündet worden sei, die zwar immer wieder versichert, daß dasjenige, was in ihr zum Ausdruck komme, Sittlichkeit im höheren Sinne gar nicht genannt werden dürfe, die aber wenigstens das für sich hat, daß sie sich in einer Region hält, deren Erreichung kein völliges Abtun der natürlichen Gefühle und kein gänzliches Heraustreten aus der natürlichen Lebensordnung voraussetzt."[1]

Mit dieser zweiten Art von Moral, die keine eigentliche Ethik sein will und in der Tat auch keine ist, mit dem Begriff des ethisch Belanglosen (Adiaphora) haben die Stoiker das Hinterpförtchen geöffnet, durch das die ganze welterfahrene Ethik des Aristoteles wieder hereinschlüpfen und ihre segensreiche Wirkung betätigen konnte. Somit ist gerade diese

[1] Jodl, a. a. O., S. 90.

Digitized by Google

schwächere und uneigentliche Seite ihrer Ethik für die Zukunft die bedeutendere geworden. Denn neben die politische Weisheit des Aristoteles sollte nun bald auch die juristische der Römer treten.

Die erste und echte Art der stoischen Ethik aber, die heldenhafte und reine Gesinnungsethik, vermochte bei ihrer strengen Abgeschlossenheit von dem Leben keinerlei Stützpunkt für irgendwelche positive Staatslehre zu bieten. Um so sicherer vermochte sie innerhalb jeder beliebigen, auch in der schlechtesten Staatsform noch, edle Taten und echte Menschenfreundlichkeit unmittelbar und privatim zu erzeugen. Sie wandte sich nicht an den Staat, sondern an die Personen, und hat auf diesem stillen Wege, selbst in dem entarteten Kaiserreich der Römer noch, eine hohe Mission der Gerechtigkeit und der sozialen Liebe erfüllt. Schließlich hat sie sich in rechtlichen und sozialen Reformen auch öffentlich bemerkbar gemacht.

γ) Dante und die Stoa.

Die Macht dieser durchaus privaten und persönlichen Wendung hat auch Dante gefühlt. Besonders in denjenigen Lagen seines unglücklichen Lebens, wo er sich ganz auf seinen eigenen sittlichen Wert zurückgewiesen weiß, begeistert und stärkt er sich an dem Heldentum der Stoa. Nirgends weht stolzer und kräftiger der stoische Geist als in denjenigen Schriften Dantes, die unmittelbar unter dem Druck seiner Verbannung entstanden: im „Convivio“ und in der Kanzone: *Tre donne intorno al cuor mi son venute.*

Nicht ich allein, sagt sich der geächtete Dichter, bin verstoßen: zugleich mit mir hat man die Rechtschaffenheit selbst (Drittura) mit samt ihrem Anhang des Landes verwiesen. Bei mir, in meinem Herzen, finden verfolgte Tugenden ihre Zuflucht.

Digitized by Google

Ich höre, wie in ihrer Himmelssprache
Die heimatlosen Mächte
Sich trösten und beklagen: —
Da rechn' ich mein Exil zur Ehre mir!
Und wenn durch Schicksals Fügung und Gewalt
Die weiße Lilie sich
Im Blute färben muß —
Als braver Mann zu fallen, lob' ich mir.[1]

In derartigen Stimmungen hat er sogar den stoischen Selbstmord wenn schon nicht gebilligt, so doch verstanden und geachtet. Den freiwilligen Tod der Stoiker Zenon und Seneca rückt er in seinem „Convivio"[2] auf eine und dieselbe Linie mit dem Opfertod des Sokrates. Was ihn an den Trostschriften des Cicero und des Boethius anzog, ist, wie wir uns erinnern[3], vor allem die stoische Widerstandskraft und Unerschütterlichkeit im Unglück, die ἀταραξία gewesen.

Wie tief die stoischen Grundsätze in die Seele dieses mittelalterlichen Christen gegraben waren, könnte man sicher nur dann ermessen, wenn man imstande wäre, sämtliche Gelegenheiten, wo sittlicher Stolz und sittlicher Trotz sich in unabhängigen Handlungen und Worten Luft macht, zu durchforschen. Dann aber müßte sich zeigen, daß das beste Teil des Danteschen Stoizismus nicht gelernt, sondern angeboren ist. Wie sich denn sittliche Grundsätze an fremden Beispielen und Büchern überhaupt nicht lernen, höchstens klären und festigen lassen.

Soviel aber immer die stoische Gesinnungsart, das stoische Temperament und überhaupt das antike, vorzugsweise das römische Heroentum, mit dem sich Dante blutsverwandt weiß, zu der Festigung seines

[1] Canzone XX, 73—80, in Moores Gesamtausgabe.
[2] Conv. III, 14.
[3] Vgl. Band I, 1. S., 229ff.

Digitized by Google

Charakters beitrug — für die wissenschaftliche Klärung seiner Ethik hat die Stoa kaum etwas Nennenswertes geleistet.

Wie gering das Tatsächliche ist, das ihm von der Stoa bekannt war, mag man daraus ersehen, daß er den Unsterblichkeitsgedanken für einen Grundpfeiler ihrer Lehre hielt[1], und daß er von ihren führenden Denkern, Kleanthes und Chrysippus, auch nicht einmal den Namen erwähnt. Der einzige waschechte Stoiker, mit dem er sich einigermaßen beschäftigt zu haben scheint, ist Lucius Annaeus Seneca.[2] In der Hauptsache aber waren die Eklektiker Cicero und Boethius seine Gewährsmänner.

e) Die römische Gesinnung.

Im Grunde kommt also die Stoa für Dante nur so weit in Betracht, als sie römisch und nicht griechisch war.

So sehr wir dort, wo es sich um theoretische, besonders religiöse und philosophische Einflüsse handelte, das Griechentum in den Vordergrund stellten, — um so kräftiger müssen wir hier, im Gebiete der ethisch-politischen Einflüsse, das Römertum zur Geltung bringen.

Römisch ist erstens der nationale oder wohl eher internationale, zweitens der rechtliche und in ge-

---

[1] Questo (che in noi sia parte alcuna perpetuale) par volere massimamente ciascuno Stoico. Convivio II, 9. Zu diesem Irrtum mögen ihn die ciceronischen Schriften verleitet haben.

[2] Vgl. Edw. Moore, Studies in Dante, I, S. 288 ff. Dante hielt irrtümlicherweise den Seneca für den Verfasser des De quattuor virtutibus cardinalibus und des De remediis fortuitorum.

Digitized by Google

wissem Maße auch der kirchliche Boden, auf dem die göttliche Komödie sich erhebt.

Das römische Volksbewußtsein hat sich praktisch in siegreichen Kriegen, Eroberungen und Verteidigungen, theoretisch in der Kunst, in der Dichtung und Geschichtschreibung geäußert. Dante begeistert sich in gleicher Weise an den Feldherren und Staatsmännern wie an den vaterländischen Dichtern und Historikern des alten Rom. Freilich, das wahre Rom beginnt erst dort für ihn, wo der nationale Charakter verschwindet und in dem Gedanken der Weltherrschaft aufgeht: mit dem Kaiserreich. Der Rasse oder der Nation der Lateiner gesteht er einen ethisch-politischen Wert nur insofern zu, als sie die Trägerin der Weltherrschaft wird. Was in der Religion die Israeliten, sind in der Politik die Lateiner: das auserwählte Volk. Nicht durch Natur, sondern durch Gottes Wahl und Willensentschluß ist das lateinische Volk den andern überlegen. Nur mittelbar, auf dem Umweg über religiöse und rechtliche Vorstellungen, vermag unser Dichter mit dem altrömischen Nationalstolz in Fühlung zu treten.[1]

Wie sollte es auch anders sein? Gab es doch schon von Anfang an ein römisches Volksbewußtsein immer nur in der religiösen und in der rechtlichen Form: nicht als Bewußtsein der Stammesverwandtschaft, sondern als Bewußtsein der Kult- und Rechtsgemeinschaft. Virgil, der echteste Dichter des Römertums, war bei Mantua geboren, hatte vielleicht eher keltisches als lateinisches Blut in seinen Adern, wurde von Dante für einen Lombarden (!) gehalten[2], und

[1] Erst die italienischen Humanisten, denen der Sinn für Recht und Religion abhanden gekommen ist, gelangen zu einer unmittelbaren, historischen und romantischen Schätzung des Römertums.

[2] Inferno I, 68.

Digitized by Google

doch dürften weder wir noch Dante einen offiziöseren Sprecher des römischen Volksbewußtseins kennen als ihn. Darum werden wir unter römischer Gesinnung weder im Altertum noch bei Dante, ein Nationalgefühl im wahren Sinne des Wortes, sondern vor allem ein Gefühl religiöser und rechtlicher Gemeinschaft begreifen dürfen.

Erst aus dem römischen Rechtsbewußtsein entspringt schließlich eine Art römischen Nationalbewußtseins. Auch für Dante wird rechtlicher Sinn und römischer Sinn so sehr gleichbedeutend, daß er alles Gute in seinem Vaterland auf römischen, alles Gemeine auf barbarischen, langobardischen, fiesolanischen Namen zurückführt. In den Adern seiner Florentiner Feinde, der Feinde des Rechts, fließt kein römischer Blutstropfen mehr. Bauern und Lumpen von Fiesole sind es, deren Ahnen sich bei der Gründung der Stadt unseligerweise mit den Römern vermischten.

Mag doch das Fiesolaner Vieh sich selbst
Zu Stallmist stampfen! Unberührt laß es
Den Schößling stehn, wofern in seinem Kot
Ein Schößling noch gedeiht aus heil'gem Samen
Der alten Römer, die geblieben sind,
Als dieses böse Nest bereitet ward.[1]

Sobald das Rechtsbewußtsein pathetisch wird, erhält es nationale Färbung.

Vorerst aber haben wir es nicht mit dem Dante-schen Pathos, sondern mit dem historischen Ethos des römischen Rechtsbewußtseins zu tun. Dieses ist in seiner Eigenart nur dadurch zu verstehen, daß man auf dessen Quellen zurückgeht: die römische Religion.

[1] Infern. XV, 73ff. Vgl. auch Epist. V, 4.

Digitized by Google

Obgleich die römische Religion in der Hauptsache[1] immer Naturreligion geblieben ist, so unterscheidet sie sich doch von der griechischen durch eine sehr viel persönlichere und sittlichere Auffassung der Gottheit. Besonders Juppiter und Mars haben sich fast gänzlich entnaturalisiert und sind zu voller Persönlichkeit erstarkt — aber nicht, wie bei den Griechen, auf dem Wege künstlerischer Individualisierung, sondern durch sittliche und rechtliche Kondensierung. Ja, die Römer unterschieden ziemlich säuberlich den persönlichen Gott *(deus certus)* von den Eigenschaftsgottheiten *(numina, dei incerti)*. Diese Unterscheidung ist, wie wir nunmehr wissen, in dem römischen Pontifikalrecht begründet. Der *deus certus* gewährt seine festen *tutelas, licentias, potestates,* die man nur von ihm und keinem anderen erwartet; dafür beansprucht er auch seinen festen Kult.[2]

Diese spezifisch rechtliche Ausbildung des Persönlichkeitsbegriffes ist eine römische Tat. Sie unterscheidet sich einerseits von dem spezifisch sittlichen Persönlichkeitsbegriff, wie ihn die jüdische Religion gezeitigt hat, und andrerseits von dem spezifisch ästhetischen Individualitätsbegriff, wie er den Griechen eignet. Der jüdische Gott hat Gesinnung, der römische hat Befugnis, der griechische hat Eigenart und Laune. Das ethisch-politische Verhalten der Griechen und damit auch ihre Ethik und Staatslehre schwankt zwischen Kommunismus und Individualismus, zwischen Herdentrieb und Eigenliebe hin und her. Den rechtlichen Ausgleich der persönlichen mit

[1] Die Hauptsache ist stets die Sittlichkeit!

[2] Vgl. A. von Domaszewski, Dei certi und dei incerti in dem Archiv für Religionswissenschaft, Bd. X, S. 1ff. Leipzig 1907.

Digitized by Google

den gemeinsamen Interessen haben erst die Römer stabiliert. Jetzt erst tritt in die Mitte zwischen Ethik und Politik das Recht.

Ja, der Bau des positiven Rechtes war in Rom schon lange aufgeführt und ausgestaltet, bevor noch ein Römer an politische oder ethische Spekulationen dachte. Die juristische Denkgewohnheit war, unbehelligt von fremden Einflüssen, erstarkt und herrschend geworden. So fand sich der Erste, der griechische Philosophie auf römischen Boden verpflanzte, Marcus Tullius Cicero, vor die eigenartige Aufgabe gestellt, dem angestammten Rechtsbewußtsein seines Volkes eine nachträglich übernommene philosophische Basis zu unterlegen.

Auf allen Gebieten der praktischen Wissenschaft: in der Staatslehre, in der Rechtslehre, in der Ethik ringt er mit der Schwierigkeit, das historisch Gegebene und Positive den spekulativ ermittelten Begriffen und Normen einzupassen. Die Kraft, deren es bedurft hätte, um aus den praktischen Errungenschaften der Römer, besonders aus ihrem Rechtsbewußtsein, eine eigene Philosophie herauszupressen, war ihm versagt. So begnügte er sich mit Kompromissen und Eklektik, und so hat er, anstatt die Schwierigkeiten zu heben, eine Fülle von Verwicklungen geschaffen, an deren Lösung viele Jahrhunderte zu tun bekamen. Es waren also keine törichten noch unnützen, sondern höchst fruchtbare und bedeutungsvolle Verwicklungen.

Digitized by Google

f) Cicero.

Cicero ist der erste und außerdem der einzige, der auf vorwiegend stoischer Grundlage eine eigenartige Staatslehre zu errichten versucht hat. Doch sind gerade seine ausschlaggebenden Schriften, das *De republica*, das erst im Jahre 1822 wieder an das Licht gezogen wurde, sowie das *De legibus*, das im 14. Jahrhundert noch zu den größten Seltenheiten gehörte, unserem Dichter unbekannt geblieben. Darum haben sie nicht unmittelbar auf die Dantesche Staatslehre selbst, wohl aber mittelbar auf deren Entwicklung gewirkt.

Cicero blickt von der Höhe der römischen Macht auf die ganze gewaltige Vergangenheit seines Volkes zurück. Sein geschichtlicher Gesichtskreis ist patriotisch geschärft und umgrenzt. — Sein philosophisches Auge aber umfaßt den großen kosmischen Idealstaat der Stoiker, jenes unsichtbare Weltreich, das Götter und Menschen umspannt und von der *lex naturalis* getragen wird. — Und nun entsteht — unseres Wissens zum erstenmal hier in Ciceros Kopf — das hochbedeutsame und folgenreiche Ereignis, daß das römische Kolonialreich und das stoische Weltreich ineinander hineingeschoben werden.[1] Freilich will sich der historische Begriff des römischen mit dem philosophischen Begriff des kosmischen Reiches noch nicht recht decken. Aber an vielen Punkten schon fallen die Grenzlinien zusammen.

Zunächst werden sie im Gebiet der Rechtsphilosophie zur Deckung gebracht. Hier hat Cicero den Begriff des *jus naturale* teils mit dem des *jus gentium*, teils mit dem des *jus civile*, wenn auch nicht identi-

[1] Selbstverständlich hat das Ereignis nur historischen Wert, denn, logisch betrachtet, ist es ein simpler Lapsus.

Digitized by Google

fiziert, so doch stark vermengt.[1] Seine Anschauung läßt sich im großen ganzen dahin formulieren, daß das *jus gentium* in internationalem, das *jus civile* in römischem Rahmen ein positives Abbild des *jus naturale* darstellt. Ihrem Inhalt und ihrer Gültigkeit nach sind die positiven Rechte identisch mit dem Naturrecht; ihrer Anwendung und Form nach unterscheiden sie sich. Was dort gilt, gilt auch hier; aber das Naturrecht gilt in allen, das Völkerrecht und das Zivilrecht immer nur in bestimmten Fällen. Der Fall aber, daß eine positive Rechtsbestimmung den ethischen Forderungen des Naturrechtes zuwider läuft oder gar zuwider laufen muß, ist für Cicero nicht vorhanden.

Nachdem die Stoiker Ethik und Politik so weit als möglich auseinandergerissen hatten, so daß eine falsche Vermischung oder gar eine richtige Synthese zunächst nicht möglich war, hat Cicero um so unbekümmerter Recht und Moral auf einen Haufen geworfen.

Ja, nicht nur Moral und Recht, sondern auch Religion und Recht. Bekanntlich war für den Römer in viel strengerem Sinn als für den Griechen das Verhältnis des Staatsbürgers zu den Göttern ein rechtliches, gerade so gut wie das des Bürgers zu dem Bürger. Religio, die Religion war ein rechtliches Prinzip eigener Art, und das *jus sacrum* bildete in Rom einen selbständigen Bestandteil des *jus publicum.*[2] Cicero setzt das Rechtsprinzip der *religio* in unmittelbare Parallele zu dem anderen rechtlichen Prinzip, zu der *aequitas* (Gerechtigkeit). — Aristoteles

[1] Vgl. im Einzelnen Hildenbrand, a. a. O., S. 566 bis 581.

[2] Näheres bei O. Gierke, Genossenschaftsrecht, Bd. III, S. 61—66.

Digitized by Google

hat die Götter aus dem Staate verwiesen; die Römer aber haben sie so straff in den staatlichen Rechtsverband eingegliedert, daß es für Cicero sehr nahe lag, die Staatsgottheit und das Rechtssubjekt Juppiter mit dem stoischen Welt- und Sittengesetz und dessen Normen, dem Naturrecht, in Verbindung zu setzen. Ein Gott herrscht im Himmel, ein Gesetz, nämlich die Vernunft, im Menschen, ein Vater in der Familie und ein natürliches Recht über den Völkern.[1] In der Begeisterung für solche Einheit bringt es der Republikaner Cicero über sich, die Monarchie als die ursprüngliche und naturgemäße Staatsform zu preisen. So läßt er sich schließlich durch die geschichtsphilosophische Neigung, das konkrete römische Reich in den abstrakten Bau des stoischen Weltreiches hineinzuschieben, in einen mehr oder weniger bewußten Gegensatz zu seiner eigenen republikanischen Überzeugung und Parteipolitik fortreißen.

Hatte man aber einmal die Götter in die rechtliche Gemeinschaft und in die politischen Interessen des römischen Reiches hereingezogen, so mußte nun für Cicero die Frage entstehen: Wie verhält sich das göttliche Gesetz zu dem menschlichen?

Auch hier wieder bewährte sich der Begriff der *lex naturalis* als der berufenste Vermittler. Wie sich in der Richtung nach unten das *jus gentium* und das *jus civile* aus der *lex naturalis* abstuften, so führt nun nach oben eine weitere Stufe von der *lex naturalis* zu der *lex divina*. — Freilich gebraucht Cicero die Ausdrücke *lex naturalis* und *lex divina* zumeist noch ohne Unterschied der Bedeutung. Ja, er behauptet sogar, daß einem und demselben natürlichen Gesetze Götter und Menschen in gleicher Weise unterworfen

[1] De republ. I, XXXV—XXXVIII.

Digitized by Google

seien.[1] Andrerseits aber finden sich schon Spuren einer neuplatonischen, ja sogar einer theistischen Auffassung, und es fehlt nicht an Wendungen bei ihm, die erkennen lassen, daß er die *lex naturalis* zuweilen als einen Ausfluß und zuweilen gar als einen Willensakt der Gottheit dachte.[2] — Die theistische und persönliche Wendung des Gottesbegriffes dürfte aus der Eigenart der römischen Religion, wie wir sie bestimmt haben, hervorgehen. Sehr viel stärker als bei Cicero macht sie sich bei Seneca und Epiktet bemerkbar. Woher die pantheistische und naturalistische Wendung stammt, ist klar: aus dem Neuplatonismus. — Je nach der verschiedenen, naturalistischen oder theistischen Fassung des Gottesbegriffes und der *lex naturalis* definiert Cicero auch die Tugend bald als die vollkommene, mit sich selbst einige Natur des Menschen, bald als die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott.[3] Zwei Tugendbegriffe, die bestimmt waren, sich viele Jahrhunderte hindurch zu bekämpfen, liegen noch friedlich nebeneinander.

---

[1] De natura Deorum, II, 31. Atqui necesse est, quum sint dii, si modo sunt, ut profecto sunt, animantes esse, nec solum animantes, sed etiam rationis compotes inter seque quasi civili conciliatione et societate coniunctos, unum mundum ut communem rem publicam atque urbem aliquam regentes. Sequitur ut eadem sit in iis, quae in genere humano, ratio, eadem veritas utrobique sit eademque lex.

[2] Gleich in der Fortsetzung des eben zitierten Abschnittes heißt es: Quod si inest in hominum genere mens, fides, virtus, concordia, unde haec in terras, nisi a superis defluere potuerunt? Vgl. auch De legibus, II, 4.

[3] Belege bei Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. I, 2. Anmerkungen 56—60 zum Kap. III.

Digitized by Google

Wenn nun — und damit kehren wir zu der ciceronischen Staatslehre zurück — der ganze Kosmos von der *lex naturalis* als einer objektiven Ordnung zusammengehalten wird, wenn, nach stoischer Auffassung, der Staat einen kleinen Kosmos innerhalb des großen darstellt, so kann das Wesen dieses Staates nichts anderes sein, als ebenfalls objektive Ordnung: harmonische Verteilung der politischen Kräfte oder Staatsgewalten. Solche Gewaltverteilung muß sich, wenigstens für den bestmöglichen Staat, aus den allgemeinen Prinzipien der Natur wohl ableiten lassen. Und diese Ableitung verspricht uns Cicero. — Aber er läßt sie, in seinem Buch von den Gesetzen, schon in ihren Anfängen unvollendet liegen und geht, als echter Römer, sofort zu dogmatischer Bestimmung der rechtlichen Befugnisse über.

Dabei ergibt sich ihm aber mehr oder weniger bewußt eine völlig neue Auffassung des Staates. Er fragt nicht mehr — kritisch — nach der zweckmäßigen Verteilung, sondern — dogmatisch — nach der rechtmäßigen Handhabung der Staatsgewalt, und so gelangt er zu dem Postulat, das heißt zu der juristischen Einsicht, daß von Rechts wegen die ganze Staatsgewalt bei dem Volke ruht, und daß die Organe des Staates, Senat und Magistrat, keine eigene *potestas*, sondern nur *consilium*, *auctoritas*, *auspicium* und *imperium* haben.[1] Während er also früher den Staat als eine politische Einheit gefaßt hatte, betrachtet er ihn jetzt als eine juristische Persönlichkeit oder Körperschaft. Über das logische Verhältnis der beiden Betrachtungsweisen aber ist er sich nicht klar geworden.[2]

[1] De legibus III, 12, 27 und Rehm, a. a. O., S. 148ff. und Gierke, a. a. O., Bd. III, S. 22ff.

[2] In einleuchtender Weise ist dieses Verhältnis von

Digitized by Google

Die eine steht unvermittelt neben der andern, durchkreuzt und verwirrt sie fortwährend, so daß von nun ab — und dies ist die dritte und letzte Problemverschlingung, die auf Cicero zurückgeht — die juristische mit der politischen Staatslehre in Konkurrenz tritt.

Fassen wir alles zusammen, so stellen sich die ethisch-politischen Schriften Ciceros als ein entwicklungsgeschichtlicher Knotenpunkt dar, wo griechische und römische Ethik und Staatslehre in der Weise sich verflechten, daß erstens in der Rechtsphilosophie das Naturrecht mit den positiven Rechten, zweitens in der Ethik das natürliche mit dem göttlichen Gesetz, und drittens in der Staatslehre die Politik mit dem Recht sich vermengen.

Diese dreifache Verschlingung ist, wie wir zu Anfang sahen, dadurch entstanden, daß das stoische Universum in Beziehung und Harmonie zu dem römischen Weltreich gebracht werden sollte. — Als nun, sofort nach Ciceros Tode, die Republik tatsächlich zu einem Kaiserreich wurde, siehe, da gestaltete sich die Ähnlichkeit des monarchisch-römischen mit dem monistisch-stoischen Weltreich immer auffallender, und die gewaltige Herrschaft Roms erhielt allmählich einen hochbedeutsamen metaphysischen Hintergrund. Die geschichtsphilosophische Vision, deren Umrisse Cicero noch mit unsicheren Händen entworfen hatte, bekam immer klarere Formen, bis sie mit ihrer merkwürdigen Täuschung schließlich die Gemüter des ganzen Mittelalters, und besonders unseren Dichter gefangen nahm.

Georg Jellinek dargelegt in seiner allgemeinen Staatslehre, Berlin 1905 (2. Aufl.), 2. Buch, 6. Kapitel.

Digitized by Google

g) Dante, Cicero und die Eklektiker. (Seneca und Boethius.)

α) Gesinnungsethik und Willensfreiheit.

Allein, von all diesen Vermengungen und Verschlingungen ist wenigstens eine Grenzlinie verschont geblieben. Die höhere stoische Gesinnungsethik verharrt auch bei Cicero in ihrer Reinheit und Abgeschlossenheit gegen jede politische Rücksicht.

Cicero lehrt, daß das Zweckmäßige, das dem Guten zuwiderläuft, nur einen scheinbaren und vorübergehenden, aber nie einen echten noch dauernden Nutzen bringt. Eine Maßregel oder Handlung, die keinerlei ethischen Wert verwirklicht, kann manchmal vielleicht sittlich belanglos sein, ist aber meistens geradezu unmoralisch und verwerflich. Freilich, zu einer energischen Verneinung der sittlichen Adiaphora haben es weder Cicero[1] noch überhaupt die vorchristlichen Ethiker gebracht. Das höchste was sie leisten konnten, war die Ignorierung oder Verhüllung, nicht die Abschaffung oder Veräußerung dieses ethisch neutralen Gebietes an einen eigenen und selbständigen Herrn: den *homo politicus*.

Das sittliche Pathos der Weltverachtung haben auch die späteren und in vielen Punkten religiös gemilderten Stoiker: Cicero, Seneca und Boethius nicht verlernt. Im Gegenteil, sie haben es gesteigert. Gerade bei ihnen holt sich Dante die Waffen, mit denen er die menschliche und allzu menschliche Wertschätzung des Reichtums, des Geburtsadels und der Fortuna bekämpft.

Aus Ciceros Paradoxa[2] übersetzt er in sein „Con-

[1] Vgl. bes. das dritte Buch des De officiis.

[2] I, 6.

Digitized by Google

vivio"[2] den Satz: „Niemals wahrlich habe ich das Geld oder die Paläste oder die Reichtümer, noch die Macht, noch die Vergnügungen, denen gewisse Leute am meisten ergeben sind, zu den guten oder erstrebenswerten Dingen gerechnet. Denn ich sah die Menschen, die mitten in diesem Reichtum schwimmen, gerade das am heftigsten begehren, woran sie Überfluß hatten. Und nie und nimmer wird solche Begier erfüllt noch gesättigt. Und nicht nur von der Lust, ihren Besitz zu vergrößern, sondern auch von der Furcht, ihn zu verlieren, werden sie gepeinigt." Und an derselben Stelle führt er neben der Autorität des Salomon, der Bibel, des Horaz und Juvenal diejenige des Seneca ins Feld, und aus Boethius überträgt er die eindringlichen Verse.

Si quantas rapidis flatibus incitus
Pontus versat arenas,
Aut quot stelliferis edita noctibus
Coela sidera fulgent,
Tantas fundat opes, nec retrahat manum
Pleno copia cornu,
Humanum miseras haud ideo genus
Cesset flere querelas.[2]

Verse, die ihm später noch in der Seele lagen, als er auf dunklem Höllengrund das glanzvolle Bild der Fortuna entwarf und angesichts der ruhelosen, Steine wälzenden Habgier die Worte fand:

Chè tutto l'oro ch'è sotto la luna,
E che già fu di queste anime stanche,
Non potrebbe farne posar una.

---

[1] IV, 12.

[2] De consolatione Philosophiae, lib. II, metr. II.

Digitized by Google

Denn alles Gold, das unterm Monde liegt
Und jemals lag, kann von den Müden allen
Nicht einer Seele ihre Ruhe schaffen.[1]

Die Unabhängigkeit und die innere Freiheit, mit der sich nicht allein die stoische, sondern überhaupt die spätrömische Gesinnungsethik[2] den irdischen Gütern gegenüberstellt, galt unserem Dichter als einer der schönsten und wertvollsten Züge des heidnischen Altertums. Ja, er scheint sich geradezu die Überzeugung gebildet zu haben, daß von hier aus eine natürliche Brücke zu der christlichen Moral herüberführe. — Sei kein Geizhals und sei kein Verschwender, beherrsche das Gold und laß dich nicht von ihm beherrschen, das, meint er, ist ein Grundsatz, kraft dessen die Besten des Altertums sich einer christlichen Lebensführung genähert haben. Dies, wenn ich nicht irre, die spezifisch moralische Meinung und Absicht, die der Statius-Episode im Purgatorio zugrunde liegt.[3]

Der Dantesche Statius erzählt von sich, er habe als Heide und als Verschwender gelebt. Zwei berühmte Verse der Aeneis aber haben ihn zu sittlicher Umkehr bestimmt. Es sind die Worte:

Quid non mortalia pectora cogis,
Auri sacra fames!

---

[1] Inf. VII, 64ff. Weitere, diesbezügliche Zitate und Reminiszenzen aus Cicero, Seneca und Boethius, verzeichnet Edw. Moore, Studies I, passim.

[2] Bekanntlich lag z. B. den Epikureern die Selbstgenügsamkeit der Tugend ebenso sehr am Herzen, wie den Stoikern.

[3] Ihre mystische Absicht habe ich schon früher, Bd. I, 1, S. 218, angedeutet.

Digitized by Google

deren Sinn von Dante-Statius gewalttätig, aber doch wohl nicht irrtümlich[1] umgebogen wird:

Perche non reggi tu, o sacra fame
Dell'oro, l'appetito dei mortali?[2]

Also nicht, wie es eigentlich heißt: „Verfluchte Habgier, wozu verführst du nicht den Sinn der Menschen!" sondern: „Gesegnete Wirtschaftlichkeit, warum zügelst du nicht die Begierden der Menschen?" Dank solcher Mahnung und kraft solch eigenartiger Auffassung und Beherzigung hat sich Statius zwar nicht von der Buße, wohl aber von der ewigen Strafe befreit und ist fähig geworden, auch in anderen Versen seines Vorgängers Virgil einen christlichen Sinn zu entdecken und sich zum Christentum zu bekehren.

[1] Aeneis, III, 56f. Daß Dante die lateinischen Verse mißverstanden habe, möchte ich mit Sicherheit nicht behaupten, obschon philologische Erwägungen dafür sprechen könnten. Es wäre aber auch möglich, daß eine absichtliche Umdeutung stattgefunden hätte. Denn es entspricht nicht nur der energischen Geistesart, sondern auch der Moralphilosophie Dantes, daß er eine Verdammung der Habgier in ein Lob der Sparsamkeit wendet. Dann aber hätte Statius durch eigenstes Verdienst, das heißt durch moralisch vertiefte Deutung und Umdeutung der Virgilschen Verse seine Seele gerettet. In derselben Weise hat ja auch derselbe Statius die Verse der Virgilschen Ecloga IV, 6ff. sich durch die Eigenmacht der mystischen Deutung nutzbar gemacht. Eben darin liegt das Verdienst, daß er seinen Virgil anders versteht und besser versteht als Virgil sich selbst verstand. Virgil hielt den Statius für einen Geizigen und verfluchte die Habgier. Aber Geiz und Verschwendung sind in der Hölle sowohl wie im Fegfeuer komplementäre Laster — warum sollte die Deutung der obigen Verse nicht auch eine komplementäre und beabsichtigte sein?

[2] Purg. XXII, 40f.

Digitized by Google

— Hier, glaube ich, haben wir in symbolischer Verhüllung die weitgehendste Anerkennung der antiken Gesinnungsmoral.

Wer sich von dem Reichtum nicht blenden läßt, wird auch anderen äußeren Vorzügen, insbesondere dem Adel gegenüber, seine Unabhängigkeit bewahren. Entweder gründet sich der Adel auf den Besitz, und was davon zu halten ist, haben wir soeben gesehen, oder er gründet sich auf die Geburt, und auch in diesem Fall kommen echt stoische Gedanken unserem Dichter zu Hülfe.

In dem stoischen Weltreich und vor dem Richterstuhl des ewigen Naturgesetzes verschwinden alle Kastenunterschiede. Nur der innere Wert, nur der Adel der Seele gilt. Epiktet, der Sklave, wird der Meister des Kaisers Marc Aurel. Diesen, wenn man so sagen darf, demokratischen und universalen Zug der Stoa hat Dante besonders aus der *Consolatio* des Boethius[1] kennen gelernt. Freilich gehörte die Kritik der Vorrechte des Feudaladels und die scharfe Gegenüberstellung von Geburtsadel und Seelenadel zu den moralischen Gemeinplätzen des ausgehenden Mittelalters.[2] Sie lag in dem Geiste und in den Neigungen des aufstrebenden Bürgertums der mittelalterlichen Städte, brauchte also nicht erst aus der antiken Philosophie übernommen zu werden. Was Dante übernahm, ist nur die Form und die Autorität des Gedankens, nicht der Gedanke selbst. Als er mit Aufwand der mannigfaltigsten Kenntnisse seine Kanzone über das Wesen des Adels und den Kommentar dazu

[1] Daß sich ein gut Teil stoischer Anschauungen bei Boethius findet, dürfte nunmehr sicher sein.

[2] Vgl. K. Voßler, Die philosophischen Grundlagen zum süßen neuen Stil, Heidelberg 1904, S. 24—41.

Digitized by Google

schrieb, muß er sich gewiß an die Verse des Boethius erinnert haben:

Omne hominum genus in terris
Simile surgit ab ortu:
Unus enim rerum pater est,
Unus cuncta ministrat.
Ille dedit Phoebo radios,
Dedit et cornua Lunae.
Ille homines etiam terris,
Dedit et sidera caelo.
Hic clausit membris animos,
Celsa sede petitos.
Mortales igitur cunctos
Edit nobile germen.
Quid genus et proavos strepitis?
Si primordia vestra
Auctoremque Deum spectes,
Nullus degener exstat,
Ni vitiis pejora fovens,
Proprium deserat ortum.[1]

Außerdem verweist er, um die törichte Überhebung des Menschen über seinen Nächsten zu geißeln, auf eine Stelle in Ciceros *De officiis*.[2]

Der Weise, der sich mit solcher Sicherheit über die sozialen Unterschiede und über alle Fügungen des Schicksals hinwegsetzt, muß von der Autonomie des menschlichen Willens aufs innigste überzeugt sein. Aber gerade an diesem Punkte sahen wir, wie zweideutig die stoische Philosophie wird, und wie einerseits die Identifizierung des Sittengesetzes mit dem Naturgesetz zum Schicksalsglauben führte, und wie

[1] Consolat. III, metr. VI und daneben Convivio, Canz III, 4. Strophe und die entsprechenden Prosaabschnitte.

[2] Offenbar ist es De officiis I, XXVI, 91, was Dante im Convivio IV, 15, Z. 123, im Auge hat.

Digitized by Google

andrerseits die Idealisierung des Naturgesetzes zum Unterpfand der menschlichen Freiheit wurde.

Von diesen Widersprüchen angeregt, haben sich die Stoiker eingehend mit dem Problem der Willensfreiheit beschäftigt und haben es auf ihre Weise auch gelöst.[1] Dante aber konnte von diesen Bemühungen, bei dem damaligen Stand der Kenntnisse, kaum etwas wissen. Um so vertrauter war ihm die spezifisch christliche Lösung, wie sie von Boethius gegeben wird.[2] Freilich beruft er sich nirgends, soviel ich weiß, ausdrücklich darauf. Daß er sie gekannt und benützt hat, kann schwerlich bezweifelt werden.

Kurz, immer und überall ist es die höchste und reinste Seite des römischen und eklektischen Stoizismus, die unseren Dichter unmittelbar anzieht und deren Sprüche er mit Vorliebe verwertet, um seiner eigenen Überzeugung Kraft, Nachdruck und klassische Farbe zu geben. — Die niedere, laxe und geschmeidige Lehre der antiken Weltklugheit aber ist ihm ferne geblieben.

β) Praktische Lebensweisheit in der ciceronischen Rechtsphilosophie.

Demnach sollte man vermuten, daß Dantes Moral, ganz in Subjektivität und Gesinnungstüchtigkeit verhüllt, keinen Ausweg mehr finden werde, um sich an das tägliche und öffentliche Leben hinzugeben. Oder, wenn sie trotzdem diesen Ausweg fand, so dürfte sie es wenigstens den Stoikern des alten Rom gewiß nicht zu danken haben.

---

[1] Vgl. Hans von Arnim, Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit. (Wissenschaftl. Beilage zum 18. Jahresbericht der philosoph. Gesellschaft in Wien.) 1905.

[2] Vgl. R. Murari, Dante e Boezio, Bologna. 1905, S. 299ff. und Consolatio V, prosa IV.

Digitized by Google

Tatsächlich hat sie es dem Cicero zu danken, mag man ihn nun als Stoiker gelten lassen oder nicht. Ihm gebührt das Verdienst, das ethisch Gute von dem politisch Nützlichen in der Weise unterschieden zu haben, daß er das Gerechte als das politisch Gute dazwischen schob.

Oben behaupteten wir, Cicero habe Recht und Moral unbekümmert auf einen Haufen geworfen. Jetzt aber sind wir geneigt zu behaupten, er habe das Wesen der Gerechtigkeit besser als alle seine Vorgänger erfaßt, indem er sie als die spezifisch soziale Verwirklichung des metaphysischen Sittengesetzes betrachtete. — Bei Platon gilt derjenige für gerecht, der seine Seelenkräfte in der richtigen Ordnung erhält, bei Aristoteles — ähnlich wie bei Cicero — derjenige, der sich sozial betätigt, aber — anders als bei Cicero — nicht wer es im Hinblick auf ein absolutes Sittengesetz, sondern wer es im Hinblick auf die irdische Wohlfahrt der Gesamtheit tut. Erst durch Cicero erhält das politische und kollektive Gerechtigkeitsideal des Aristoteles eine persönliche und metaphysische, speziell stoische Unterlage. Dies ist, wie mir scheint, die wertvollste Errungenschaft Ciceros. Sie steckt in seinem Pflichtbegriff *(officium)* verborgen. Etwa in demselben Sinne wie Platon als Begründer der philosophischen Ethik, darf Cicero als Begründer der Rechtsphilosophie gelten, wofern man eine Wissenschaft, deren Grundlage entlehnt oder abgezweigt ist, überhaupt noch „begründen" kann.[1]

Zu den Pflichten des gerechten Bürgers aber gehört es — und damit bleibt Cicero doch wieder in

[1] Nach modernem Sprachgebrauch kann man es unbedenklich. Es wird alle Jahre mindestens eine Wissenschaft „begründet", so daß die Probleme nunmehr seltener geworden sind als die Wissenschaften.

Digitized by Google

der aristotelischen Lehre befangen — nicht nur Gleichen Gleiches zuzuerteilen, sondern auch dem Nächsten mit Schonung, Wohltat und Liebe beizuspringen. Für die heutige Auffassung sind Wohltätigkeit und Nächstenliebe etwas anderes als Gerechtigkeit; für Aristoteles und Cicero bedeuten sie nur einen besonderen Fall und Unterbegriff der Gerechtigkeit. So umfaßt also der Ciceronische Gerechtigkeitsbegriff mehr als der moderne; aber er umfaßt auch mehr als der aristotelische. Gerechtigkeit verlangt Aristoteles nur innerhalb des staatlichen Verbandes. Gegen diejenigen, die außerhalb stehen, Götter und Sklaven, kann es, streng genommen, keine Ungerechtigkeit geben. Cicero aber fordert ausdrücklich nicht nur den Feinden und in gewissem Sinne auch den Göttern, sondern selbst den Sklaven gegenüber Gerechtigkeit. „Vergessen wir nicht, daß auch den niedersten Gliedern der menschlichen Gesellschaft gegenüber Gerechtigkeit beobachtet werden muß. Diese Niedersten sind die Sklaven. Es gilt der Grundsatz, daß man sie als Söldner zu behandeln, also die Arbeit von ihnen zu verlangen und ihnen den Lohn dafür zu gewähren habe. — Ungerechtigkeit aber wird auf zweierlei Weise geübt: entweder durch Gewalt oder durch Betrug. Betrug ist die Art des Fuchsen, Gewalt die Art des Löwen, beide also ganz und gar des Menschen unwürdig. Das Hassenswerteste aber ist der Betrug. Die größte Ungerechtigkeit vollends begehen diejenigen, die bei Verübung des schändlichsten Betrugs sich als ehrenwerte Männer stellen."[1]

Diese trefflichen Worte haben auf Dante einen tiefen Eindruck gemacht und sind für seine Einteilung der unteren Hölle entscheidend geworden. Dante hat den aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff mit Hülfe

[1] De officiis, I, XIII, 41.

Digitized by Google

des ciceronischen ergänzt. Von Aristoteles übernimmt er die Zweiteilung sämtlicher Ungerechtigkeiten in solche, die aus Leidenschaft *(incontinenza)* und solche, die aus Bosheit *(malizia)* begangen werden. Diese letzteren, die boshaften Ungerechtigkeiten, die in der unteren Hölle bestraft werden, teilt er nun, gestützt auf die obige Stelle, in Akte der Gewalt und Akte des Betrugs; diese, die betrügerischen Ungerechtigkeiten, wieder in solche, die ohne und in solche, die mit Verletzung eines besonderen Vertrauensverhältnisses, also verräterischerweise verübt werden.[1] Selbst das ciceronische Symbol des Löwen als des gewalttätigen und des Fuchsen als des betrügerischen Tieres hat er sich zu eigen gemacht.[2] Wenn er ferner, wie wir uns erinnern, annimmt, daß menschliche Gewalttat und zum Teil sogar menschlicher Betrug sich nicht nur gegen gleichgestellte Mitmenschen, sondern selbst gegen Gott, gegen die Natur und gegen die eigene Vernunft vergehen können, so kommt er auch damit dem ciceronischen Gerechtigkeitsbegriff sehr viel näher als dem aristotelischen.

Kraft seiner weiten und allzu weiten Spannung des Gerechtigkeitsbegriffes vermag Cicero, auch die sogenannten ästhetischen Tugenden in den Bereich seiner Betrachtung zu ziehen. So erheitert sich die strenge und herrische Gesinnung der Stoa zu einem anmutigen Lächeln und nähert sich wieder der weltmännischen Lebensführung des Aristoteles.

In Verschwisterung mit der Gerechtigkeit erscheint die Freigebigkeit. Freilich, im Vergleich mit der christlich-ritterlichen Freigebigkeit, die ihr letztes Hemd zu verschenken bereit war, gebärdet sich die

[1] Infern. XI.
[2] Infern. XXVII, 74f.

Digitized by Google

ciceronische Freigebigkeit als eine sehr nüchterne und wirtschaftliche Dame *et habet multas cautiones.* „Denn man muß vor allem zusehen, daß die Wohltat nicht denjenigen selbst, denen sie erwiesen wird, und den Andern zum Schaden ausschlage; ferner, daß sie keinem Unwürdigen erwiesen werde. Denn so will es die Gerechtigkeit, nach der auch dieses alles sich zu regeln hat. . . . . Es gibt aber viele, die, offenbar aus Begierde nach Glanz und Ruhm, dem Einen entreißen, was sie dem Andern schenken wollen. Und dabei glauben sie, ihren Freunden gegenüber als Wohltäter zu erscheinen, wofern sie diese nur auf irgendwelche Weise bereichern. Dies ist aber so weit von der Pflicht entfernt, daß es überhaupt nichts Pflichtwidrigeres geben kann."[1]

Wie merkwürdig, daß Dante, der mittelalterliche und christliche Edelmann, sich dieses echt bürgerliche, demokratische und wirtschaftliche Freigebigkeitsideal zum unbedingten Vorbild genommen hat! Fast wörtlich schließt er sich hier[2] an Cicero an und an Aristoteles[3], auf dessen Wegen Cicero in diesem Falle gewandelt ist.

Aber nicht allein Aristoteles und Cicero, sondern das ganze antike Lebensideal mit seiner künstlerisch und gesellschaftlich gemilderten Sittlichkeit, die ganze hellenische καλοκαγαθία und σωφροσύνη werden im Geiste des mittelalterlichen Dichters lebendig, sobald er sich an das Werk macht, den Typus des wahren Edelmannes, des seelischen Aristokraten und Gentleman zu entwerfen. Seine Kanzone über das Wesen des Adels, die wir im Einverständnis mit dem Dichter *contra gli erranti* (gegen das Vorurteil) betiteln

[1] De offic. I, XIV, 42 u. 43.

[2] Conviv. IV, 27 und Kanzone XIX, Strophe 2.

[3] Nikomachische Ethik IV, 1.

Digitized by Google

möchten[1], enthält in ihrer letzten Strophe (Vers 121 bis 140) und in den entsprechenden Stellen des Kommentars[2] den kostbaren Keim zu einem echten, renaissancemäßigen „Buch vom Edelmann". Unter den wichtigsten Eigenschaften, die Castiglione zweihundert Jahre später für seinen *Cortegiano* fordert, fehlt hier kaum eine einzige. Die weitläufige Erklärung dieser Kanzonenstrophe ist gespickt mit Beispielen und Belegen aus der ganzen Antike, soweit sie etwa dem Dichter bekannt war: Aristoteles, Cicero, Virgil, Ovid, Lucan und Statius, sie alle reden bekräftigende Sprüche. Der einzige biblische Mann, der noch einigermaßen neben ihnen zu Worte kommt, ist der weltkluge König Salomon. In derselben Richtung wie die Kanzone vom Adel bewegt sich die Kanzone von der Anmut *(Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasçiato)*. Doch mag es vorerst genügen, gezeigt und betont zu haben, daß das ethische Tor, durch welches diese weltlichen Gedanken und diese humanistischen Autoritäten in die mittelalterliche Sittenlehre hereingezogen sind, von Cicero erbaut wurde. — Zunächst aber hat das Christentum mit eisernen Riegeln dieses Tor verschlossen.

---

[1] Convivio IV, 30. Es ist die dritte Kanzone des Convivio.

[2] Ebenda IV, 24—28 inkl.

Digitized by Google

3. Die christliche Ethik.

a) Die jüdische Gesinnung.

Während das römische Volksbewußtsein sich auf Gemeinschaft des Rechtes und der Religion gründet, ist das israelitische erstens auf Blutsverwandtschaft der Sippe und des Stammes, und zweitens auf die Gemeinschaft der Beziehungen zu Jahwe gebaut. Diese Beziehungen zu der Gottheit sind, gerade so wie bei den Römern, rechtlicher Art. Da aber Jahwe in eifersüchtigster Weise alle anderen Götter verdrängt, so bekommt er politisch und rechtlich die Alleinherrschaft über sein Volk in die Hände. Gerade so wie der Monotheismus ist auch der Gedanke der Theokratie — eben weil er den Monotheismus voraussetzt — eine israelitische Schöpfung.

Der theokratische Geist vor allem ist es, der unserem Dichter die Bücher des Alten Testamentes so anziehend macht. — Dieser universale Geist aber wird fortwährend von dem anderen, dem exklusiven Sippen- und Nationalgeist, bekämpft und eingeschränkt. Man kann die ganze israelitisch-jüdische Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung dieser zwei Prinzipien: des theokratischen und des nationalen, betrachten und hat sie auch so betrachtet. Dann stellt sie sich in konstruierter Verkürzung etwa folgendermaßen dar.

„Wenn eine feste Regentenhand die Zügel führt, wird der spröde, theokratische Geist zurückgedrängt, macht sich aber sofort wieder geltend, wenn die Herrschaft schwach wird, oder auch, wie in Ahab und Izebel[1], menschliches und göttliches Recht vergewaltigt. Und darin bestand das gute Recht der

[1] 1. Könige 21.

Digitized by Google

Vertreter der Theokratie, das heißt der Propheten. Salomo war ein Tyrann, der das Volk mit Geißeln züchtigte, sein frivoler Sohn Rehabeam wollte mit Skorpionen züchtigen, aber der zu straff gespannte Bogen brach. Der durch Davids Krieger unterdrückte Stammgeist[1] machte sich geltend, und den Propheten finden wir als Gegner der Tyrannei[2], nicht als Vermittler und Lehrer. Dieses Verhältnis zwischen Königtum und Prophetie bleibt bestehen, die unerbittlichen theokratischen Vertreter von Recht und Wahrheit, obwohl gelegentlich launenhaft und unverständlich[3], halten das Ideal des gerechten Weltgottes trotz aller Anfechtung aufrecht, und die Könige schwanken zwischen Gehorsam, Ungehorsam und Furcht.[4] . . .

Aber auch im hebräischen Leben wurden die Hoffnungen der Propheten nicht verwirklicht, der gerechte König erschien nicht, Assyrer und Babylonier fegten die zwei kleinen Reiche hinweg und ließen den Exulanten nichts als ihre Erinnerungen und ihre Hoffnungen, und diese gaben ihnen Bausteine und Richtmaß für den Neubau ihres Gottesstaates, den sie unter dem milden Regimente des Cyrus begannen. Ezechiel zeichnete den Bauplan, er schied das Weltliche, das dem Fürsten zufiel, von dem Geistlichen, das der Priester verwalten sollte, und in seinen Theorien verschmilzt die Prophetie mit dem Priestertum. Hier erwachsen die Begriffe von Staat und Kirche, und damit beginnt die Frage der Grenzregulierung von beiden. Schon das alte Gesetz hat die

[1] 2. Sam. 3, 6, 19, tritt der Stammgegensatz von Juda und Benjamin heraus. Davids Königtum beruhte auf Vertrag. Ibid. 3, 21; 5, 3.

[2] 1. Könige 11, 29ff.

[3] 2. Könige 13, 18.

[4] Z. B. 1. Könige 22, 6.

Digitized by Google

Königsmacht beschränkt, und auch Ezechiel versucht einzelne Bestimmungen[1], aber eine wirkliche Begrenzung des Weltlichen und Geistlichen, war eine zu schwierige Aufgabe. So weiß sie denn Niemand zu lösen, bis man den messianischen König in Zerubbabel zu haben glaubte[2], der neben, aber vor dem Priester Josua steht. Diesen beiden Männern läßt Zacharja je eine Krone aufsetzen, und fortab soll zwischen beiden der Rat des Friedens herrschen, König und Priester sollen Hand in Hand gehen.[3] Das ist der jüdischen Weisheit letzter Schluß: Der Messias ist weltlicher König, der sterblich ist und sein Erbe seinen Kindern hinterläßt, zwischen ihm und der Priesterschaft soll friedliches Einvernehmen walten."[4]

Also die möglichst innige und möglichst friedliche Verschlingung von Religion und Nationalität, die religiöse Heiligung der Politik und die nationale Abgrenzung und Festigung der Religion, das ist die ethisch-politische Gesinnung des Judentums.

---

[1] Deuter. 17, 14ff.; Ezechiel 44—45, 6 und 45, 7—17; 46, 2—18.

[2] Haggai 2, 21—23, 4—9.

[3] Das ist der Sinn der stark alterierten und in ihr Gegenteil umgedrehten Stelle Zacharia 6, 9—15. Wie sie jetzt gelesen wird, ist in ihr der König gestrichen und der Priester allein übrig geblieben.

[4] A. Merx, Die Ideen von Staat und Staatsmann im Zusammenhange mit der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, Heidelberger Rektoratsrede 1892, S. 10f.

Digitized by Google

b) Die evangelische Ethik.[1]

Das Christentum aber hat sich aus der nationalsten aller Religionen, eben der jüdischen, zu der internationalsten von allen gewandelt. — International waren freilich auch die kynischen, epikureischen und stoischen Weltanschauungen, aber sie waren es durch ganz andere Voraussetzungen geworden. Der griechische und römische Weise lebte in einer demokratischen Gesellschaft, deren politischen und moralischen Anforderungen er sich kraft seiner selbstgebildeten Geistesstärke allmählich entrang. Indem er sich innerer Tüchtigkeit und Zucht befleißigte, erhob er sich über den Durchschnitt der praktischen Wünsche und Neigungen seines Volkes. Was die Stoa, die Epikureer und verwandte Richtungen von internationalem Wesen in sich haben, beruht in der Hauptsache auf subjektiver Geistesaristokratie im guten sowohl wie im schlechten Sinne des Wortes. Selbst ihre milde und menschenfreundliche Gesinnung gegen Arme und Unterdrückte hat etwas Überlegenes, Vornehmes, Mitleidiges und Reflektiertes an sich.

Grundverschiedenen Quellen entspringt die internationale Gesinnung des späten Judentums. Während bei dem heidnischen Weisen sich das sittliche Gefühl von dem nationalen lostrennte, war bei dem jüdischen Volk das eine völlig in das andere eingegangen. Der Jude lebte in einer theokratischen Ge-

[1] Vgl. Hermann Jacoby, Neutestamentliche Ethik, Königsberg 1899, und für die religiöse Seite der christlichen Ethik Ernst Troeltsch, Grundprobleme der Ethik in der Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 12, Tübingen 1902, S. 44ff. u. 125ff., insbesondere S. 142—155, sowie 159—161, wo man eine knappe und kraftvolle Charakteristik der evangelischen Ethik findet.

Digitized by Google

sellschaftsordnung. Das staatliche sowohl wie das sittliche Gesetz war ihm von seinem Gott gegeben. Sich den staatlichen Anforderungen im Namen der sittlichen Anforderungen zu entziehen, wäre für ihn ein Unding gewesen. Beide waren ja göttlichen Ursprungs. In solcher Lage gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder gehen mit samt dem jüdischen Staate auch das Sittengesetz und die Religion in Stücke, oder aber, die von außen bedrohte politische und rechtliche Lebensordnung flüchtet sich in das Heiligtum religiöser Sittlichkeit und vergeistlicht sich.

Beide Fälle sind eingetreten. Manche, aber im Verhältnis nur Wenige, haben mit ihrem Vaterland auch ihr Volk, ihren Gott und ihr Gewissen verloren und haben, Juden zu sein in jeder Hinsicht aufgehört.[1]

In dem größeren und besseren Teile des Volkes aber vollzog sich unter dem Druck der Fremdherrschaft eine einzigarte Verinnerlichung und Vergeistlichung der nationalen und rechtlichen Gefühle zum sittlichen und religiösen Bewußtsein. Diese Umprägung der Werte wird von den Propheten begonnen und von Jesu vollendet. Durch eine beispiellose Reihenfolge geistiger Taten hat das altjüdische Gesetz eine immer tiefere und allgemeinere Deutung erfahren: bis auch der letzte Buchstabe ganz zu Geist und die letzte Rechtsordnung zu Gesinnung und Liebe geworden war.

Freilich, wie es zu gehen pflegt, immer kleiner wird die Schar derjenigen, die dem Fortschritt solcher Deutungen mit wachsendem Verständnis zu folgen

[1] Nur nicht in anthropologischer Hinsicht. Allein, gegen menschliche Persönlichkeiten den tierischen Maßstab der Rasse geltend zu machen, überlassen wir Andern.

Digitized by Google

vermögen. Auf jede neue Deutung des Gesetzes antwortet eine neue Zerspaltung des Volkes oder der Parteien. Die alte Auffassung fährt fort, sich neben der neuen zu behaupten. Als die Propheten an Stelle des verheißenen Weltreiches ein jenseitiges Himmelreich setzten, da teilte sich das Volk in eine sadduzäische und eine pharisäische Richtung, und die Samaritaner sonderten sich ab. Andere Streitfragen blieben auf theologische Kreise beschränkt. Das tiefgehendste Schisma aber wurde durch Jesum eingeleitet.

Wodurch Jesus in den schroffen Gegensatz zu seinem Volk geriet, und was ihn schließlich in den Kreuzestod getrieben hat, läßt sich schwer mit einem einzigen Schlagwort bezeichnen. In letzter Linie aber, und rein praktisch betrachtet, war es doch wohl die nationale Frage. Wenigstens kann ein spezifisch religiöser oder spezifisch sittlicher Widerstreit zwischen der evangelischen und der spätjüdischen Gesinnung mit Bestimmtheit nicht erwiesen werden. Wohl aber besteht ein sehr handgreiflicher, unversöhnlicher nationaler Gegensatz darin, daß Jesus sämtliche alten und volkstümlichen Auffassungen des Gesetzes abstößt, um nur die neuen und rein ethischen zu ausschließlicher Geltung zu erheben.

Damit schneidet er dem Kräftigsten was ein Volk hat, seinem nationalen Selbsterhaltungstrieb, ins Herz. Denn es ist klar, sobald die goldenen Verheißungen und die natürliche Fürsorge Jahwes an keinerlei familiäre noch nationale Bedingungen mehr gebunden werden, hat das erwählte Volk, das Gottesvolk, seine Rolle zu Ende gespielt. Jesus entreißt den Juden das Beste was sie haben, das sittliche Ideal ihres Gottes, und beschenkt damit die ganze Menschheit. Jene Reinheit und Natürlichkeit der Kindesliebe zu einem per-

Digitized by Google

sönlichen Gott-Vater, jene Unmittelbarkeit und Wärme der Bruderliebe zum Nächsten, all das war die zarteste Frucht einer abgeschlossenen Stammesreligion. Das Gefühl der familiären Zusammengehörigkeit von Mensch und Gott, von Mensch und Mensch, konnte sich nur dort entfalten, wo das Band der Blutsverwandtschaft und die Eifersucht des Nationalgottes wie eine Mauer das Volk umschlangen und isolierten. Diese Mauer durchbrochen zu haben, ist die ethisch-politische Tat Jesu.

Indem er sämtliche politische oder ethisch-politische Wertunterschiede in rein ethische und rein religiöse umwandelt, gibt er ihnen die denkbar allgemeinste und internationalste Bedeutung. Der Heidenapostel Paulus scheint nur mit der Tat und nur teilweise verwirklicht zu haben, was prinzipiell in der Lehre Jesu schon entschieden war: die Internationalität des Metaphysischen.

So wendet Jesus z. B. die wirtschaftlichen Begriffe arm und reich in die sittlichen Begriffe der Unabhängigkeit und Abhängigkeit vom irdischen Besitz, die gesellschaftlichen Klassen der Zöllner und Pharisäer in die sittlichen der Demütigen und der Selbstgerechten, die rechtlichen Begriffe: Strafe und Lohn, in die ethisch-religiösen Begriffe der Gerechtigkeit und der Gnade. Das jüdische Gottesreich deutet er als die zeit- und raumlose Herrschaft des heiligen Geistes. Die rituellen Gebräuche des Gottesdienstes, die Tempelsteuer, die Sabbatsfeier, die Eidesformeln, kurz, alle Äußerlichkeiten entwertet er. Der ganze rechtliche Formalismus unserer Gesellschaftsordnungen zerschmilzt im Feuer der Liebe.

Nur diejenigen Einrichtungen, die sich auf etwas Lebendigeres als rechtlichen Formalismus, auf die Gesinnung gründen, bleiben verschont: das ist die

Digitized by Google

Ehe, die Familie, der Staat und die Gemeinde. Allein, auch sie sind bedroht; denn überall, wo sie dem Gewissen entgegentreten, endigt ihre Macht. An dem inneren Widerstand der Gesinnung findet aller politische und rechtliche Zwang seine natürliche Grenze. Wer von innerem Zwange, das heißt vom heiligen Geiste getrieben, sein Weib, seine Kinder, seine Eltern, seinen Staat oder seine Kirche verläßt, den kann man maßregeln und bestrafen, aber nicht bekehren. Gewalt leiden und für seine Überzeugung sterben ist kein Übel, sondern ein Glück, keine Niederlage, sondern ein Sieg. Schande, Verachtung und Schmerz hat Jesus selbst durch das Beispiel seiner Leidensgeschichte mit göttlicher Hoheit verklärt.

Freilich, derselbe, der zu Petrus die denkwürdigen Worte sprach: „Stecke dein Schwert an seinen Ort; denn wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen"[1], derselbe Jesus hat friedliche und geschäftige Wechsler und Krämer mit leidenschaftlichster Gewalt aus dem Tempel gejagt. — Es ist unvermeidlich, daß selbst die duldsamste Gesinnung in gewissen Lagen tätlich und aggressiv wird. Ein innerer Widerspruch liegt hier nicht vor; denn im Grunde veräußert sich auch der passive und rein gesinnungsmäßige Widerstand immer wieder als aktive und politische Tätigkeit. Ja, in Wahrheit erfordert ein hartnäckiger, innerer Widerstand viel höhere Grade von Tatkraft als der schwungvollste Vorstoß. Es gehört mehr dazu, sich für seine Überzeugung an das Kreuz nageln zu lassen, als in der Feldschlacht den Heldentod zu suchen.

Eben dadurch, daß die christliche Gesinnung ihre Söhne zum Märtyrertum befähigte, hat sie zugleich die waghalsigsten Eroberer aus ihnen gemacht. Der

[1] Ev. Matth. 26, 52.

Digitized by Google

Vorwurf der Feigheit, der Schwäche und der Sklavenmoral, der besonders in neuester Zeit gegen das Christentum erhoben wurde, beruht auf einem schweren psychologischen Mißverständnis. Ungeduld und Nervosität, also der überreizte und geschwächte Wille, wird vermöge einer leicht verständlichen Selbsttäuschung für den kraftvollen Willen erklärt.

Sobald sich nun aber derartig überreizte und ungeduldige Stimmungen eines Volkes bemächtigen, wird sein Gemüt von utopistischen Hoffnungen erfaßt. Dann träumt es von einem Übermenschen, von einem Messias, von einem Kaiser Rotbart, der durch idealistische, das heißt unpolitische Politik alle verschieften Verhältnisse wieder einrenken wird. So haben sich die Juden der Makkabäerzeit, so haben sich die Christen der ausgehenden Antike und wiederum diejenigen des ausgehenden Mittelalters, insbesondere Dante, einen politischen Idealisten als Erlöser gewünscht. Allein, anstatt des idealistischen Politikers und anstatt des Restaurators kamen die realistischen Idealisten und die Reformatoren Jesus, Luther, Calvin, Ignazius von Loyola. Und ihr Werk gestaltete sich ganz anders, als die Schwärmer der Vorzeit gesehnt und gedichtet hatten.

Darum war das Zeitalter Dantes etwa gerade so wenig wie die Makkabäerzeit zu einem richtigen Verständnis der ethisch-politischen Rolle Jesu veranlagt.

Digitized by Google

c) Dante und Jesus.

Dante hat an dem Werke Jesu nur die metaphysische, das heißt die sittliche und religiöse Bedeutung erfaßt; die politische und historische Seite aber legte er sich höchst eigenmächtig im Sinne seines Zeitalters, ja sogar seiner Partei zurecht.

Die heutige Auffassung der politischen Stellungnahme Jesu läßt sich etwa folgendermaßen bestimmen: „Die politischen Hoffnungen seines Volkes, jene revolutionären Bestrebungen teilte Jesus nicht. Allen Versuchen, die ihm nicht Versuchungen wurden, ihm eine irdische Davidskrone auf das Haupt zu setzen, entzog er sich. Er wußte, daß ihm sein himmlischer Vater das Königtum des Reiches Gottes, das nicht natürliche Art hat, das geistig, ethisch geartet ist, verliehen hatte. In der Fremdherrschaft Roms erkennt Jesus einen Tatbestand, der Israel verpflichtet. Israel ist sittlich gebunden, dem Kaiser Zins zu geben. Es hatte sich durch den Gebrauch der kaiserlichen Münze in Handel und Wandel der Hoheit des römischen Kaisers unterworfen; so durfte es sich nicht der Steuerleistung entziehen. Es mußte dem Kaiser geben, worauf der Kaiser ein Anrecht hatte. Jesus hat damit nicht entschieden, daß es des Christen Pflicht sei, jedem Usurpator, der jeweilig Macht ausübt, zu gehorchen; wohl aber, daß er da Gehorsam zu leisten habe, wo er sich den Schutz und die Ordnung einer Staatsgewalt gefallen läßt, sie genießt. Und da Jesus dies für seine eigene Person getan hat, so ist er gewiß gewesen, daß das vorsehungsvolle Walten Gottes den Römern die Herrschaft über Israel gegeben hatte; wie er in der Machtbefugnis des Pilatus über sein Leben ein von Gott, ἄνωθεν, ihm verliehenes Tun-Können erblickt (Ev. Joh. 19, 11)."[1]

[1] Jacoby, a. a. O., S. 129f.

Digitized by Google

Dante dagegen zieht aus der Tatsache, daß Jesus sich dem römischen Urteilsspruch unterwarf, eine viel weitere, geradezu metaphysische Folgerung. Jesus soll nicht nur für seine Person, nicht nur für Israel, nicht nur für seine Tage, sondern für alle Menschheit und für alle Zeiten die Rechtmäßigkeit der römischen Alleinherrschaft anerkannt, ja sogar moralisch begründet haben. Indem Christus unter der Regierung des ersten römischen Kaisers in die Welt trat, bezeugte er, daß dieses Kaiserreich die einzige rechtmäßige Herrschaft auf Erden sei.[1] „Und wenn das römische Reich nicht von Rechts wegen bestand, so wurde auch die Sünde Adams durch Christum nicht gebüßt." — „Wenn Christus nicht unter dem ordnungsmäßigen Richter gelitten hätte, so wäre die Kreuzesstrafe keine genugtuende gewesen. Ordnungsmäßiger Richter aber konnte nur derjenige sein, der über das gesamte Menschengeschlecht die Jurisdiktion hatte; denn das gesamte Menschengeschlecht wurde in Christi Fleisch, das, wie der Prophet sagt, all unsere Schmerzen auf sich nahm, bestraft. Und über das gesamte Menschengeschlecht hätte der Kaiser Tiberius, dessen Stellvertreter Pilatus war, die Jurisdiktion nicht haben können, wenn das römische Reich nicht von Rechts wegen bestanden hätte. Deshalb eben hat Herodes, obgleich er nicht wußte, was er tat, und ebenso Kaiphas, als er die Wahrheit über den himmlischen Ratschluß aussagte, dem Pilatus das Urteil über Christum überlassen . . ., denn Herodes war nicht der Stellvertreter des Tiberius und stand nicht unter dem Zeichen des römischen Adlers oder des Senates, sondern er war ein untergeordneter König, der nur unter dem Zeichen des ihm anvertrauten Königreiches regierte."[2]

[1] Convivio IV, 5 und De Monarchia II, 12.

[2] De Monarchia II, 13.

Digitized by Google

Derselbe Gedankengang liegt den geheimnisvollen Worten zugrunde, die der Kaiser Justinian im Paradiso zum Preise Roms und des römischen Adlerzeichens spricht.

> Doch alles was das Zeichen, das ich lobe,
> Auf Erden, wo es überall gebietet,
> Vorher und nachher noch vollbringen sollte,
> Erscheint gering und klein,
> Sobald man auf des dritten Kaisers[1] Hände
> Mit klarem Aug' und reiner Liebe schaut,
> Denn ihm hat die Gerechtigkeit,
> Die mich entflammt, den Ruhm gegönnt,
> Als Werkzeug ihre Rache zu vollenden.[2]

Die Rache ist der durch kaiserlichen Rechtspruch verhängte und von Jesu selbst als rechtmäßig anerkannte Kreuzestod.

So muß dem schwärmerischen Ghibellinen der Ewigkeitswert der Persönlichkeit und des sittlichen Werkes Jesu zur Heiligung einer politischen Großmacht dienen. Mit solcher Auffassung stellt sich Dante ungefähr auf dieselbe Linie, wie die Juden der Makkabäerzeit. Diese erwarteten von ihrem Messias, daß er seine göttliche Vollmacht zum Sturz der Fremdherrschaft und womöglich zur Aufrichtung der jüdischen Weltherrschaft gebrauchen werde. Dante unterschiebt demselben Messias die Aufgabe und die Absicht, die bereits errichtete römische Weltherrschaft zu sanktionieren.

Von dieser Seite betrachtet, erhält der Christus unseres Dichters eher eine apokalyptische als eine evangelische Färbung, sofern man unter Apokalyptik die Vermischung ethischer und politischer Hoffnungen und unter Evangelium die Reinigung des sittlichen

[1] Tiberius. — [2] Parad. VI, 82 ff.

Digitized by Google

Handelns von jeder politischen Rücksicht verstehen darf.

So erscheint denn auch auf dem Gipfel des Läuterungsberges Christus als ein apokalyptisches Tier. Er ist der Greif, der den Wagen der Kirche an den Baum des römischen Weltreichs anlehnt, wodurch der abgestorbene Baum von neuem Leben durchdrungen wird und Blüten treibt.[1]

Aber nicht nur als rückwärtsblickender Geschichtsphilosoph, sondern auch als vorwärtsschauender Prophet, weiß Dante die sittliche Wiedergeburt der menschlichen Gesellschaft sich nicht anders, als in der Form einer politischen Restauration, und eine politische Neuordnung des zerrütteten römisch-germanischen Kaiserreichs nicht anders, als im Sinn einer sittlichen Wiedergeburt vorzustellen. Der Retter, den er sehnend verkündet, ist ein ethisch-politisches, apokalyptisches Wesen; bald erscheint es unter dem Symbol eines Tieres als „Veltro", bald unter dem einer Zahl als „DXV".[2] Überall, wo Dante seinen ethisch-politischen Hoffnungen und Zukunftsträumen Ausdruck verleiht, greift er regelmäßig auf die apokalyptischen Schriften der Bibel zurück; denn es ist ein wahlverwandter, wenn ich so sagen darf, makkabäischer oder theokratischer Geist, der ihn beseelt und der jene Bilder und Zeichen geschaffen hat, die am besten seiner Denkart entsprechen.

Doch interessiert uns diese Denkart zunächst nur soweit, als sie den Dichter verhinderte, die wahre Natur Jesu oder wenigstens das, was wir Modernen dafür halten, zu erfassen.

Hat ihm in der Tat, muß man sich fragen, der

[1] Purgat. XXXII, 25 ff.

[2] Inferno I, 101 ff. und Purgat. XXXIII, 43.

Digitized by Google

apokalyptische Christus das Bild des evangelischen Jesu gänzlich verdeckt?

Dreimal erscheint Christus in der göttlichen Komödie, und jedesmal unter symbolischen Formen. Zuerst auf der Spitze des Purgatoriums in der apokalyptischen Gestalt des Greifen. Hier trägt er die Kirche und sanktioniert den Staat; sodann im Himmel der Gottesstreiter und Märtyrer, wo er als der Siegreiche am Kreuz erscheint. — Daß ihm auch in dieser Form noch etwas Apokalyptisches anhaftet, habe ich schon früher erwiesen.[1] — Und endlich im Fixsternhimmel als der triumphierende Seelenführer.

Er wird also jedesmal als ein Prinzip, zuerst als das Prinzip der geistlichen Ordnung, sodann als das der geistlichen Überwindung und schließlich der geistlichen Erlösung der Welt gefaßt. Aber nie und nirgends wird er als geschichtliche Persönlichkeit dargestellt.

Versteht man demnach unter dem evangelischen Jesus die geschichtliche Persönlichkeit, so ist das Christentum der „Komödie" allerdings kein evangelisches. Versteht man aber eine jenseitige Macht und ein Prinzip der sittlichen Erlösung darunter, so muß zugestanden werden, daß die ganze „Komödie" von diesem Prinzip getragen und durchdrungen ist, und sich insofern als ein Werk echt evangelischer Gesinnung darstellt.

Man halte die drei Christus-Symbole: den Greifen, den Märtyrer und den Triumphator nebeneinander, und es leuchtet ein, daß sich hier stufenweise aus der kirchenpolitischen und apokalyptischen die rein mystische und religiöse Natur des Heilands immer klarer herausschält, bis sie im Empyreum schließlich ganz in die Dreieinigkeit zurückfließt.

[1] Vgl. oben Bd. I, 1, S. 52.

Digitized by Google

Überall aber steht die Gottheit und das Symbol derart im Vordergrund, daß jeder Vergleich Jesu mit sterblichen Menschen als eine Entheiligung erschiene. Darum kann nicht einmal das irdische Handeln und Wandeln des Erlösers als Beispiel für uns Menschen gelten. Der Lieblingsgedanke der mystischen Ethik war im Mittelalter die praktische Nachahmung Jesu Christi. In derselben Weise wie Jesus zu leben, zu leiden und zu sterben, ja, ihn am Ende gar zu überbieten oder wenigstens mit der ganzen Kraft der Einbildung sich in seine Lage hineinzusenken und seine Passion in sich selbst zu spüren und zu reproduzieren — wie viele Frömmigkeitskünstler haben danach gestrebt! Dante weiß nichts von solchen Anwandlungen.

In seinem Fegfeuer hätte er reichlichste Gelegenheit gehabt, um die ganze sittliche Zugkraft des Erdenlebens Jesu zu entfalten. Er hat völlig darauf verzichtet. Unter all den zahlreichen Vorbildern und Beispielen, an denen sich die Schüler dieser jenseitigen Erziehungsanstalt klären, reinigen, festigen und aufrichten, ist auch nicht eine Tat Jesu verzeichnet. Der Dichter spricht es nicht aus, aber er muß es gefühlt haben, daß das ethische Größenmaß des Gottessohnes auch für die gewaltigsten Menschen noch zu hoch gegriffen war.

Die schmückenden Beiworte und Umschreibungen, mit denen Christus umgeben wird, dienen fast alle dem Zweck, die menschliche Gestalt in ein symbolisches Lichtgewand zu hüllen: Verbo, Sapienza, Luce, Semenza, Agnel di Dio, Diletto, Disiro usw. Selbst unter den Persönlichkeitsbegriffen wählt der Dichter immer nur die offiziellsten und allgemeinsten, immer nur die Titel: Signore, Maestro, Imperadore, Sposo usw. Die intimste und individuellste Bezeichnung,

Digitized by Google

zu der er herabsteigt, ist Figliuolo di Maria Vergine.[1] Jene genrehaften Bilder von Jesu Kindheit und Armut, worin sich die franziskanischen Dichter, besonders Jacopone da Todi gefielen, haben ihn nicht gelockt. Ja, der Name „Christo" gilt ihm als etwas derartig Einziges und Hohes, daß er ihn in den Reimen seiner „Komödie" mit keinem andern als mit sich selbst zu paaren wagt.[2]

Eine solche Erhöhung und Entfernung der Menschlichkeit Jesu benimmt seinen sittlichen Forderungen ein gut Teil ihrer Natürlichkeit, Selbstverständlichkeit, Sanftmut und Heiterkeit. Um so schärfer läßt sie deren kategorische Absolutheit und die ganze Tiefe ihres Ernstes hervortreten. — Man darf behaupten: Dante hat die christliche Gesinnung mehr in der Tiefe seines Herzens und in den Höhen des Himmels, als in der praktischen Außenseite seines Gebarens und in den Niederungen des Lebens verwirklicht. Sein Christus ist nicht der idyllische Tröster, sondern der heroische Bahnbrecher, der das Höllentor gesprengt, den Himmel erschlossen und uns den sittlichen Weg gewiesen hat. Er ist, seinem Wesen nach, religiöses Dogma und sittliches Prinzip.

[1] Vgl. die Belege bei Toynbee, A Dictionary of proper names und notable matters in the works of Dante. Oxford 1898. S. v. Christo.

[2] Nur in einem gegen Forese Donati gerichteten Spott-Sonett (Conzoniere, son. LIV) reimt er *tristo : Christo : acquisto.* Man hat behauptet, der Dichter habe, um diese Jugendsünde zu büßen, sich die Verpflichtung auferlegt, fürderhin das entheiligte Wort nur immer mit sich selbst zu reimen. Ein Beweis, daß die Ehrfurcht, die heutzutage von spitzfindigen Philologen dem Buchstaben entgegengebracht wird, in nichts hinter der religiösen Ehrfurcht des mittelalterlichen Dichters zurückbleibt.

Digitized by Google

d) Die Doppel-Natur der christlichen Ethik.

Dies hat aber seinen wahren Grund in der doppelten Natur der christlichen Ethik selbst. Diese bewegt sich nämlich von dem religiösen Pol der Gottesliebe hinüber zu dem praktischen der Nächstenliebe. Aus der gleichmäßigen Spannung zwischen Gott und Mensch quillt ihre ganze Kraft.

Dessen war sich keiner klarer bewußt, als Jesus selbst: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. Dies ist das vornehmste und größeste Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. In diesen zweien Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten".[1]

Die religiöse Entwicklungsgeschichte des Christentums hat uns gezeigt, wie die Höhe seiner sittlichen Anforderungen zunächst nur dadurch erreicht wurde, daß Jesus und die ersten Christen von der nächsten Nähe Gottes, des göttlichen Reiches und des Weltuntergangs aufs lebhafteste überzeugt waren. Ihnen, die sehnlich auf das nahe Ende warteten, galt alles staatliche und wirtschaftliche Leben ihrer Zeit als eine vorübergehende Nebensache, für die es kaum der Mühe lohnte, auch nur das Nötigste vorzusehen. Daher man denn den objektiven ethischen Werten der ganzen weltlichen Kultur zunächst gleichgültig, wo nicht feindlich, gegenüberstand. Man betätigte sich zwar in sozialer Liebe zum Nächsten, aber man enthielt sich der kulturellen Mitarbeit am staatlichen und wirtschaftlichen Leben.

Als nun gar durch den Kreuzestod Jesu, durch die wachsende Verachtung, Verhöhnung und Verfolgung der ersten Christengemeinde das religiöse Heim-

[1] Matth. 22, 37—40.

Digitized by Google

weh nach dem Jenseits immer brennender wurde, da flüchtete sich die enttäuschte Bruderliebe schmerzvoll zu ihrem Urquell, zu der Gottesliebe zurück. Die kultur- und staatsflüchtige Stimmung steigerte sich gar zu unsozialster Menschenfeindschaft und Abkehr von Allem, was nicht unmittelbare Religion war. Aus der heiteren und evangelischen ward eine düstere und mönchische Ethik.

Je kraftvoller also der eine Pol der christlichen Ethik betont wird, desto mehr verkümmert der andere. Je größer der Wert, den man auf ihren jenseitigen und religiösen Ausgangspunkt legt, desto schattenhafter werden ihre diesseitigen, praktischen, sozialen und kulturellen Zielpunkte.

Demnach kann die spezifisch christliche Sittlichkeit nur so und nur dadurch in den Dienst einer staatlichen Kultur gestellt werden, daß man ihre praktischen Ziele auf Kosten ihres religiösen Ausgangspunktes verstärkt, oder wenigstens jene in die öffentliche Welt herausschiebt, diese aber in das Gewissen des Einzelnen zurücktreten läßt.

Allein, zunächst — und dieses Zunächst umfaßt nicht nur die Zeit des Urchristentums, sondern das ganze Mittelalter — zunächst war das religiöse Bedürfnis derart übermächtig und allgemein, daß man den einfachen und natürlichen Weg des praktischen Christentums nicht betreten konnte.

Somit entstand eine große Aufgabe, nämlich die christliche Gesinnung für Staat und Kultur brauchbar zu machen, ohne auch das Geringste von ihrer religiösen Intensität preiszugeben. Oder, um noch schärfer das Problem zu formulieren: möglichste Steigerung und Verallgemeinerung religiöser Jenseitigkeit, verbunden mit weitgehendster Versittlichung der diesseitigen Lebensordnungen.

Digitized by Google

Diese Aufgabe ist in der katholischen Ethik am Ausgang des Mittelalters, also etwa zur Zeit unseres Dichters, erfüllt. In seiner „Komödie" sind die objektiven ethischen Werte des Staates, der Familie, der Kultur, die subjektiven Werte des persönlichen Gewissens, die sozialen Werte der allgemeinen Wohlfahrt und die individuellen Werte der ethischen Sonderveranlagung des Einzelnen — alle unter dem streng religiösen und christlichen Gesichtspunkt der jenseitigen Erlösung vereinigt und, soweit es möglich ist, ausgeglichen.

Demgegenüber erweist sich unsere moderne Gesinnung, so wie die Dinge vorerst noch liegen, als eine mehr oder weniger gespaltene. Wenn wir uns zu ethischer Kulturarbeit vereinigen wollen, so sind wir gezwungen, alle Religion als Privatsache beiseite zu lassen. Wenn wir andrerseits versuchen, auf Grund religiöser oder philosophischer Überzeugungen eine soziale Gemeinschaft zu organisieren, so drücken uns Männer aus den entgegengesetztesten ethischen und politischen Lagern, Anarchisten und Reaktionäre, die metaphysische Freundeshand.

Die Harmonisierung von Ethik und Religion ist uns ein fernes Ideal, die spezifisch mittelalterliche, das heißt dogmatische Harmonisierung der beiden aber ein überwundener Standpunkt.

Digitized by Google

e) Paulus.

Derselbe Mann, der aus evangelischer Religion und griechischer Philosophie die christliche Theologie erschuf, hat auch die Lösung der eben gekennzeichneten ethischen Aufgabe als Erster in Angriff genommen: der Apostel Paulus.

Die ethische Seite seines Werkes steht zu der religiösen im engsten Wechselverhältnis. Das zeigt sich wohl am deutlichsten in seiner doppelten Auffassung des Glaubens.

Diese verdoppelt sich, ja, sie verdreifacht sich sogar, je nachdem des Apostels Auge auf der christlichen Gemeinde oder auf den Nichtchristen haftet, und je nachdem es unter diesen wieder die Juden von den Griechen, resp. Römern, unterscheidet. Für jede dieser drei Religionsklassen hat Paulus eine besondere Wendung seines Glaubensbegriffes bereit. Die gemeinsame Achse, von der sie ausgehen, steht klar und fest im Mittelpunkt.

Glaube ist für Paulus in letzter Linie eine subjektive ethische Zuständlichkeit, also dasselbe, was auch in der modernsten Anschauung noch immer als Glaube gilt: die persönliche Sicherheit des Gewissens, die sich bei dem Einen stärker, bei dem Anderen schwächer gegründet findet, die aber bei Jedem wieder nach tausenderlei individuellen Bedingungen so oder so gerichtet erscheint. Die Vorschrift dieses sittlichen Glaubens lautet: „Ein jeglicher sei in seiner Meinung gewiß“[1] und nichts weiter. Der Eine hält Fasten für Gewissenssache und fastet, der Andere hält Essen für Pflicht und ißt. Beide sind durch die formale Glaubensgewißheit, aus der sie fasten oder essen, vor sich selbst und damit auch vor ihrem Gott ge-

[1] Römer 14, 5.

Digitized by Google

rechtfertigt. Demnach läge kein Grund vor, warum nicht der Heide so gut wie der Jude, so gut wie der Christ auch sittlich handeln und sich durch die Zuversicht seines Gewissens rechtfertigen und erlösen könnte. „Trübsal und Angst über alle Seelen der Menschen, die da Böses tun, vornehmlich der Juden und auch der Griechen; Preis aber und Ehre und Friede allen denen, die da Gutes tun, vornehmlich den Juden und auch den Griechen; denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott."[1] Vorausgesetzt, daß Glaube da sei, so ist jeder beliebige religiöse Glaubensinhalt geeignet, sittliche Handlung und innere Befreiung zu vollenden. Ja, die sittliche Höhe und Reinheit unserer Handlungen kann im Grunde nur nach der ethischen Stärke, aber nicht nach dem theoretischen Inhalt unserer Glaubensmotive bewertet werden. Da Sittlichkeit etwas Praktisches ist, so darf sie auch nur an der praktischen Seite des Glaubens gemessen werden.

Allein, diese Folgerung hat Paulus nicht mehr gezogen.

Obgleich er das Wesen der Sittlichkeit, ganz im Einklang mit Jesu, auf den praktischen Glauben gründet, so mißt er nun doch die Höhe der Sittlichkeit an theoretischen Maßen. Damit beginnen denn auch die Widersprüche. Paulus stellt die christliche Sittlichkeit höher als die jüdische, und diese wieder höher als die heidnische. Denn die Heiden sind in dunkeln und unklaren Anschauungen über das Wesen Gottes befangen; ihr Glaube ist Aberglaube und Unglaube. Die Juden haben zwar das Gesetz in klaren Worten von ihrem Gotte selbst erhalten, aber sie verstehen es nicht und haften am Buchstaben; ihr Glaube ist Gesetzes- und Gerechtigkeitsglaube — als

[1] Römer 2, 9—11.

Digitized by Google

hätte das Judentum von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes überhaupt nichts gewußt! Erst durch Christum ist das Gesetz geistig überwunden, gedeutet und in seiner wahren Natur geoffenbart worden. Die Christen allein besitzen den wahren Glauben der Liebe und der Gnade.

Diese über drei Stufen emporschreitende Erleuchtung des Glaubens ist aber nicht etwa das Werk menschlichen Nachdenkens und Forschens, sondern ein göttliches Geschenk, eine mystische Mitteilung des Geistes (Pneuma). Den drei Arten des Glaubens entsprechen nämlich dreierlei Arten von Pneuma: erstens das Pneuma als Prinzip aller natürlichen Erkenntnis, wie es jedem Menschen zuteil ward; zweitens als Prinzip des natürlichen Wollens und des sittlichen Interessens, wie es die Heiden und in verschärftem Maße die Juden besitzen; drittens als Prinzip des sittlichen Könnens, wie es erst durch Christum an seine Gläubigen vermittelt wurde. Neben den drei Arten von Glaube und von Geist haben wir endlich drei Arten von Sittengesetz: das natürliche, das allen Menschen ins Herz geschrieben ist, also etwas ähnliches wie die stoische und ciceronische *lex naturalis*[1], ein Begriff, den Paulus aus der hellenischen Philosophie entlehnt haben dürfte; ferner das positive, den Juden im alten Bund von Gott gegebene Gesetz des Dekalogs, und endlich das neue und christliche Gesetz der Gnade und der Liebe.

Von diesen sittlich-religiösen Stufen setzt die spätere immer die frühere voraus und schließt sie in sich. Es ist, historisch und theoretisch betrachtet, ein friedlicher Entwicklungsgang, der den Menschen von seiner sittlichen Naturanlage aus zum Gerechtigkeitsideal des jüdischen Gesetzes und schließlich zu

[1] Römer 2, 14f.

Digitized by Google

der siegreichen Erlösung von aller Sünde und zu der Liebesgemeinschaft mit Christo emporführt. Für denjenigen aber, der im praktischen Getriebe des Lebens steht, hat diese geschichtsphilosophische Vision oder Konstruktion keine Gültigkeit; für ihn stellt sich das Verhältnis der drei Glaubens- und Sittlichkeitsstufen nicht als ein organisches Über- und Nacheinander, sondern als ein chaotisches Neben- und Durcheinander dar; nicht als ein wechselseitiges Umschließen, sondern als ein feindliches Abstoßen. Hier bekämpfen sich die drei ethischen Lebensordnungen; jede von ihnen möchte unumschränkt den Menschen beherrschen und eigene, absolute Gültigkeit haben. Absolute Gültigkeit aber kommt in Wahrheit nur der dritten und letzten zu; denn diese allein hat die beiden andern überwunden und prinzipiell in sich aufgenommen. Als historische und psychische Voraussetzungen des Christentums haben Heidentum und Judentum ihre gute Berechtigung; als Gegner des Christentums aber, und sofern sie sich für selbständige Lebensideale ausgeben, sind sie eitel Verblendung, Sünde und Verdammnis. Einzig im Geiste Christi, einzig kraft der mystischen Mitteilung dieses Geistes durch die Taufe ist Erlösung von der Sünde im Jenseits zu erreichen.

Wenn man also beobachtet, daß Paulus und all die späteren Ethiker, die seine Gesinnung einigermaßen erfaßt haben, somit auch Dante, dem Heidentum und Judentum bald tolerant und anerkennend, bald feindlich und abweisend gegenübertreten, so hat man sich zu erinnern, daß sie das eine Mal als Geschichtsphilosophen und Theoretiker, das andere Mal als Praktiker und Propagandisten sprechen. Ja, auch innerhalb der Bewertung des Christentums selbst hat man diesen zweifachen Standpunkt zu unterscheiden.

Digitized by Google

Hätte man es jederzeit klar und säuberlich getan, so wäre in der modernen protestantischen Theologie wohl niemals die Streitfrage aufgetaucht, ob nach paulinischer Auffassung der getaufte Christ als von der Sünde frei oder bedroht, als unbesiegbar oder hinfällig, als endgültig gerettet, oder jederzeit gefährdet zu denken sei. Die Antwort ist klar: in der Theorie und prinzipiell ist das Erlösungswerk Christi vollbracht und kann auf keine Weise mehr in Frage gestellt werden; die göttliche Gnade ertötet, wohin sie immer ihren christlichen Lichtstrahl wirft, auch den letzten Rest von Sünde. In der Praxis der einzelnen Lebenslagen aber hat Jeder auf der Hut zu sein, daß er sich sicher und fest im Licht dieser Gnade bewege und nicht in die Finsternis gerate.

Soviel allerdings ist gewiß, daß Paulus seinen christlichen Brüdern und sich selbst öfter und lieber das prinzipielle Glück der Erlösung, als die praktische Gefahr der Verdammnis zu vergegenwärtigen pflegte; denn, natürlich, je schwärzer er als Heidenapostel die Aussichten der Ungetauften malte, desto heller und zuversichtlicher mußte er die Hoffnung der Christenheit erstrahlen lassen.

Diese Stimmung ändert sich in der Folgezeit: je mehr die finstere Fläche des Heidentums zusammenschmilzt, und je weiter sich der helle Fleck des Christentums ausbreitet, desto schärfer werden sich nun hier wieder die dunklen Schatten herausheben, und desto entschiedener werden sich die geistigen von den nominellen Christen abwenden. Freilich, der zukunftsfrohe Apostel hat sich schwerlich träumen lassen, daß später einmal in der Hölle eines christlichen Dichters so erstaunlich viele getaufte Brüder zu finden sein werden. Die Stimmung, die Paulus der Christenheit gegenüber empfindet, unterscheidet

Digitized by Google

sich von derjenigen Dantes etwa gerade so wie die Stimmung eines rosigen Jünglings von derjenigen eines greisenhaften *laudator temporis acti*. Paulus ist der Tyrtäus, Dante der Juvenal seiner Glaubensgenossen.

Je strenger Dante die Christenheit geißelt, um so duldsamer kann er das nunmehr überwundene und ungefährliche Heidentum behandeln. Daß ein christlicher Dichter später einmal den Seelen eines christlichen Fegefeuers eine lange Reihe von Heiden als sittliche Vorbilder empfehlen werde, das hätte sich Paulus wohl auch nicht träumen lassen.

f) Dante und Paulus.

Allein, so sehr sich inzwischen die konfessionellen Gegensätze gemildert hatten, verschwunden waren sie noch lange nicht. Nach den gleichen religiösen Maßstäben, wie Paulus, ordnet auch Dante noch die Stufen der Sittlichkeit. Die höchsten Tugenden sind auch ihm die christlichen: Glaube, Liebe und Hoffnung, das heißt der christliche Glaube, die christliche Liebe und die christliche Hoffnung. Denn nur durch eine mystische Mitteilung und Wirkung des spezifisch christlichen Geistes, nur durch die Zauberkraft der Taufe werden der wahre Glaube, die wahre Liebe und die wahre Hoffnung erzeugt. Wie in die Glaubenslehre, so drängt sich auch in die Sittenlehre der Kirche — zuerst bei Paulus — die Gestalt eines magischen Christus verwirrend und trennend herein.

Unsere religionsgeschichtliche Skizze hat gezeigt[1], wie die theologische Verquickung von Rechtsgefühl und Gnadengefühl, von Wiedervergeltung und Erlösung in der Hauptsache das Werk des Paulus ist und von Dante übernommen wurde. Hand in Hand

[1] Bd. I, 1, S. 55ff.

Digitized by Google

damit geht die Verbindung von Sittlichkeit und Religion, von Freiheit und Gebundenheit des Willens, von menschlicher Verantwortlichkeit und göttlicher Prädestination, von Rechtfertigung durch die Werke und Rechtfertigung durch den Glauben. Ja, die Widersprüche, die in der religiösen Theorie vorhanden sind und die uns besonders in der paulinischen Lehre von der Auferstehung des Leibes entgegentraten, werden hier, in der Ethik, — soweit es möglich war — ausgeglichen.

Denn hier ist es der Begriff des Glaubens, der einerseits als sittliche und andrerseits als religiöse Tatsache die Gegensätze umspannt und vereinigt. Eben darum ist die apologetisch-dogmatische Seite das Schwächste, die mystisch-ethische aber das Lebensvollste von dem, was Paulus geschaffen hat. Der Wille, der theoretisch sich gebunden und in all seinen Siegen und Verdiensten von der Gottheit abhängig weiß, in seinem praktischen Verhalten aber sich als verantwortlich, frei, nur durch sich selbst bestimmt fühlt, — das ist keine theologische Klügelei: es ist das tiefste und wirklichste Erlebnis, eine seelische Tatsache, die im Einzelnen erforscht und erklärt, aber keinenfalls dadurch umgestoßen werden kann, daß man die einseitig konfessionellen Folgerungen, die Paulus und das ganze kirchliche Theologentum daraus gezogen haben, in Abrede stellt.

Wir erinnern uns, daß diese seelische Tatsache der religiösen Gebundenheit und sittlichen Freiheit des Willens, unabhängig von Paulus, schon durch die Stoiker entdeckt und erläutert worden war. Jedoch nicht auf sie, sondern auf Paulus beruft sich unser Dichter, daher er denn auch die ganze kirchliche Verengung mit in Kauf nehmen muß.

Der Ort, wo in der göttlichen Komödie das Pro-

Digitized by Google

blem der Willensfreiheit verhandelt wird, ist vor allem der Himmel der großen Praktiker, das heißt der weisen und gerechten Fürsten, der Juppiter-Himmel. Nirgends bringt sich Dante so entschieden wie hier den Widersinn der kirchlich-konfessionellen Wendung der paulinischen Prädestinationslehre zum Bewußtsein. Er sagt sich:

Es wird ein Mensch geboren
Am Indus-Ufer, und kein Meister ist,
Der dort von Christo spräche, läse, schriebe.
Doch all des Menschen Tat und Wille läuft
Nach menschlichen Begriffen gut und rein.
In Wort und Wandel bleibt er sonder Sünde.
Nun stirbt er ungetauft und ohne Glauben —
Wo — frag' ich — ist der Richter, der ihn schuldig,
Und wo die Schuld, die ihn ungläubig macht?[1]

Es ist dieselbe Frage, die sich auch Paulus gestellt hat. „Wie sollen sie aber glauben, von dem sie nichts gehört haben?"[2]

Und echt paulinisch ist auch die Antwort. Nicht kritisch durchbrochen, sondern religiös gefestigt wird die konfessionelle Schranke. „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich also?"[3]

Wer bist du, daß du dich zu richten setzest
Auf tausend Meilen Ferne, wo dein Auge
Nicht weiter reicht als eine Fingerspanne?
Ja, wer mit Gott nur immer klügeln wollte,
Und hätte nicht die Bibel über sich,
Der könnte tausend schöne Zweifel finden.
Wie stumpf ist, Erdenwesen, Euer Sinn!
Urwille, höchstes Gut an sich, ist nie
Vom Guten, das er selber ist, gewichen.

[1] Parad. XIX, 70ff.
[2] Römer 10, 14.
[3] Römer 9, 20.

Digitized by Google

Was ihm entspricht, das eben ist gerecht,
Und kein geschöpflich Gutes kann ihn bannen,
Doch Er erzeugt es strahlend aus sich selbst.[1]

Indes, eine leise Abweichung von Paulus verrät sich schon in diesen Versen. Sie wird an anderen Stellen noch handgreiflicher.

Jene Vereinigung von Freiheit und Gebundenheit — für uns eine seelische Tatsache, von der man ausgeht, für Paulus ein Gegenstand des allerpersönlichsten Glaubens, der ihm nur aus Christo kommt — wird für Dante ein göttliches Geheimnis, dessen Unbeweisbarkeit bewiesen werden muß. Und bewiesen wird sie folgendermaßen:

Der Gott, der um die Welt den Zirkel schlang
Und Dunkles drin und Klares unterschied,
Der konnte seine Kraft nicht dergestalt
Durchs ganze All verteilen, daß nicht doch
Sein Wort unendlich Alles überragte.
Darum hat auch das höchste der Geschöpfe,
Das sich zuerst empörte, fallen müssen,
Dieweil es nicht von Gott das Licht erharrte.
Und seither sind die niederen Geschöpfe
Ein all zu eng Gefäß für jenes Gut,
Das, ohne Ende, an sich selbst sich mißt.
So kann nun Euer Aug' als Einzelstrahl
Des großen Geistes, der die Welt erfüllt,
Aus seiner eigenen Natur die Kraft
Nicht haben, um im Jenseits der Erscheinung
Sein eigenes Prinzip zu unterscheiden.
Das kleine Licht, das Eurer Erde ward,
Forscht in der ewigen Gerechtigkeit,
So wie ein menschlich Aug' im Wasser forscht:
Am Strand erkennt es noch den Untergrund,
Auf hohem Meere nicht, — und dennoch liegt er
Dort unten, seine Tiefe nur verbirgt ihn.
Es gibt kein Licht, das nicht von oben käme

[1] Parad. XIX, 79 ff.

Digitized by Google

Aus ewiger Klarheit. Aber Finsternis
Ist alles andre, Fleisches Gift und Schatten.
Jetzt ist der Winkel dir geöffnet,
Wo die Gerechtigkeit sich dir verbirgt,
An der auch du den alten Zweifel hegtest.[1]

Also nicht, wie bei Paulus, durch das Erlebnis des Glaubens, sondern durch ein metaphysisches Raisonnement wird dieser Winkel geöffnet.

Und nun erinnern wir uns, daß Dante seine Definition des Glaubens nicht aus Paulus, sondern aus einem alexandrinischen Schriftstück, aus dem Hebräerbrief, genommen hat.[2] Nicht eine ethische, sondern eine theoretische Zuständlichkeit ist ihm der Glaube: ein Argumentum für den forschenden Theologen und eine Substanz, das heißt eine konkrete innere Unterlage für den Laien. Die paulinische Auffassung des Glaubens als einer sittlichen Anlage und als des Grundprinzips der Tugend läßt sich unmittelbar bei Dante nicht nachweisen. Wenn er von dem Glauben *(fede)* spricht, so denkt er ihn vorzugsweise als etwas Objektives, Objektiviertes oder zu Objektivierendes.[3] Diejenige subjektive Tätigkeit aber, welche den Glauben objektiviert, ist keine praktische, sondern eine intellektuelle: teils die forschende Philosophie, die von Dante geradezu als die Geburts-

[1] Parad. XIX, 40 ff.

[2] Vgl. Bd. I, 1, S. 152 ff.

[3] Wer den Danteschen Sprachgebrauch von *Fede* mittelst der Dante-Konkordanzen studiert, wird freilich auch Fälle finden, wo *Fede* als etwas Subjektives gedacht ist. Dann aber hat das Wort zumeist die volkstümlichere Bedeutung „Treue" und nicht mehr die religiös-ethische „Glaube". Die einzige Stelle der „Komödie", wo *Fede* eine ethische Zuständlichkeit bedeuten könnte, ist Paradiso XXIV, 38 f. Hier aber liegt eine evangelische Erinnerung an Matthäus 14, 29 ff. vor.

Digitized by Google

helferin des Glaubens dargestellt wird[1], teils die göttliche Offenbarung. — Kurz, in der „Komödie" herrscht nicht der paulinische, sondern der scholastische Glaubensbegriff, wie wir ihn bei Anselm von Canterbury kennen lernten.

Demnach sollte man erwarten, daß auch die paulinische Rechtfertigung durch den Glauben unserem Dichter fremd geblieben wäre. In der Tat, erst lange nach seinem Eintritt in das Paradies, lange nachdem die sittliche Befreiung und Läuterung erfolgt ist, wird der jenseitige Wanderer nach dem Inhalt seines *Credo* gefragt. In dieser Hinsicht also ist Dante sehr viel theoretischer, und darum auch sehr viel toleranter als Paulus. Der Glaube an Christi prinzipiellen Sieg über die Sünde ist für den Dichter die letzte Belohnung, für den Apostel aber die erste Vorbedingung eines wahrhaft sittlichen Lebens. Was Einer glaubt, ist für Dante viel weniger wichtig als für Paulus; denn für jenen versteht es sich beinahe von selbst. Aber auch daß Einer glaube, ist ihm verhältnismäßig weniger wichtig; denn er hat eben immer nur den theoretischen Inhalt und das fertige Dogma des Glaubens im Auge. Kurz, bei Dante ist der Glaube überhaupt nicht das Prinzip, sondern nur die Bedingung, die Begleiterscheinung, die Lockspeise und der seligmachende Lohn der Sittlichkeit.

Wo aber ruht dann, wenn nicht im Glauben, dieses Prinzip? In der Liebe. — Mit dieser Auffassung aber entfernt sich Dante nicht von Paulus. Er lehnt sich nur an die andere, allerdings weniger breite Seite seiner Ethik an. Er macht sich weniger

[1] Vgl. die zweite Kanzone des Convivio, wo von der Philosophie gesagt wird:

E puossi dir che il suo aspetto giova
A consentir ciò che par maraviglia:
Onde la fede nostra è aiutata.

Digitized by Google

den Paulus des Römerbriefes, als den des Korintherbriefes zu eigen. Hier, in der Auseinandersetzung mit den intellektualistisch gesinnten Griechen von Korinth, hat der Apostel nicht mehr die theoretisch-praktische Doppeltugend des Glaubens, sondern die rein praktische Tugend der Liebe gepredigt.

„Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte die Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte und hätte die Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und ließe meinen Leib brennen und hätte die Liebe nicht, so wäre mir's nichts nütze."[1] Die Liebe: *L'Amor che muove il sole e l'altre stelle* ist denn auch Dantes letztes Wort, und die Frage nach dem Wesen der Liebe der letzte Punkt des theologischen Examens.[2]

Diejenige Funktion, das heißt die Vereinigung von Religion und Sittlichkeit, die von Paulus in der Hauptsache dem Glauben zugewiesen wird, bemüht sich Dante, auf die Liebe zu übertragen. Von dieser Seite her löst er am Schluß seines Gedichtes noch einmal die Frage der göttlichen Gnadenwahl. Vom Glauben ausgehend, hatte Paulus seiner römischen Gemeinde gezeigt, daß Gottes Ratschluß gerecht war, als er Jakob erwählte und Esau verwarf, „noch ehe die Kinder geboren waren und weder Gutes noch Böses getan hatten". Von der Liebe ausgehend, zeigt Dante dasselbe. Die Seelen der kleinen Kinder, die sich noch in keiner Weise sittlich betätigt haben, genießen — je nach der Liebe, die ihnen eingeboren, je nach der Gnade, die ihnen mitgeteilt wird — verschiedene Grade paradiesischer Seligkeit.

[1] 1. Korinther 13, 1—3. — [2] Parad. XXVI.

Digitized by Google

Der König, der den Himmel ruhend hält
In all der Liebe und in all der Wonne,
Wie größer sie kein Wille hoffen kann,
Erschafft die Geister dieser Seligen
Und stattet sie, wie ihm gefällt, verschieden
Mit seiner Gnade aus. Und so ist's gut.
Und deutlich wird Euch dies und klar gelehrt
Im Bibelworte von den Zwillingen,
Die schon im Mutterleib sich feindlich warden.[1]
Drum, wie von Kopf zu Kopf des Haares Farbe,
So strahlt das höchste Licht der Gnade auch,
Wie sich gehört, verschieden auf den Häuptern.
So sind denn, ohne das Verdienst der Werke,
Nach Stufen hier die Seligen verschieden:
Je nach dem Unterschied des ersten Triebes.[2]

Dieser erste Trieb, dieses *primero acume* aber ist die angeborene Neigung, der erste und eigenste Zug des Herzens. In der intellektualistischen Bedeutung von Einsicht oder gar Scharfsinn hat, soviel wir wissen, Dante niemals das Wort *acume* gebraucht. Jeder Zweifel aber wird uns vollends benommen, sobald wir Dantes Examen über die drei Kardinaltugenden zu Rate ziehen. Hier ist an Stelle der paulinischen Stufenfolge: Glaube, Liebe, Hoffnung[3], eine andere: Glaube, Hoffnung, Liebe getreten. Hier erscheint die Tatsache der Gnadenwahl nicht als ein Datum oder Postulatum des Glaubens, sondern als die geheimnisvolle Manifestation der göttlichen Liebe. Von seiten des Menschen kann diese göttliche Liebe wiederum nicht anders, als durch die Liebe und in der Liebe verstanden werden. Und hier[4] wird nun aus dem Alten Testament die zweite Hauptstelle herangezogen, die sich Paulus in dem

[1] Römer 9, 10 und Genesis 25, 21.
[2] Parad. XXXII, 61 ff.
[3] 1. Thessalon. 5, 8.
[4] Parad. XXVI, 37—42.

Digitized by Google

neunten Kapitel seines Römerbriefes zunutze gemacht hat: „Ich will vor deinem Angesicht her alle meine Güte gehen lassen und will lassen predigen des Herrn Namen vor dir. Wem ich aber gnädig bin, dem bin ich gnädig; und weß ich mich erbarme, deß erbarme ich mich".[1]

Wenn nun tatsächlich der Begriff der Liebe unserem Dichter ganz dieselben ethischen Dienste leistet[2], die der Begriff des Glaubens dem Apostel geleistet hatte, — nun, so laufen doch wohl die Unterschiede, die wir herausgeklügelt haben, auf einen Streit um Worte hinaus. Die tatsächlichen Folgen bleiben sich gleich. Der Eine sagt Glaube und spricht doch nur dem christlichen Glauben die Befreiung von der Sünde zu. Der Andere sagt Liebe und läßt doch nur die christlich Getauften in das Himmelreich. — So scheint es; allein wer näher zusieht, wird innerhalb solcher Ähnlichkeit noch die folgenschwersten Unterschiede gewahren.

Eine Sittlichkeit, deren Prinzip die innere Gewißheit des Glaubens ist, kann, streng genommen, kein anderes Ziel haben, als eben die Betätigung dieses Glaubens. Die Werte, die sie verwirklicht, können auch nicht anders als am Glauben gemessen werden. Dieser aber entzieht sich, als das Persönlichste, was Einer hat, ganz dem Auge des Nächsten. „Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder du anderer, was verachtest du deinen Bruder?"[3]

So könnte nun Paulus auf Grund seiner Glaubensethik mit vollem Rechte unsern Dichter strafen: Wie darfst du dich auf den Richterstuhl des Allmächtigen

[1] 2. Moses 33, 19.

[2] Vgl. bes. Purgat. XVII, 91 ff., wo aus dem Begriff der Liebe die ganze moralische Einteilung des Läuterungsberges abgeleitet wird.

[3] Römer 14, 10.

Digitized by Google

setzen? Wie magst du dich unterfangen, deinen Bruder in die Hölle oder gar in Gottes Paradies zu schicken? Ist es nicht eine wahnwitzige Selbstüberhebung, den Herrgott zu spielen und im voraus das jüngste Gericht zu inszenieren?! Ja, wenn es ein Scherz oder eine Puppenkomödie wäre! Aber in Deiner Komödie ist es der allerinfamste Ernst!

Wenn auch Dante mit den Nicht-Christen etwas glimpflicher verfährt als Paulus, so hat er dafür tausendmal intoleranter und recht unchristlich auf seine Glaubensgenossen den Stein geworfen. — Das moderne Christentum, das mit der evangelischen Glaubensethik Ernst macht und kein anderes Prinzip der Sittlichkeit als den persönlichen Glauben gestattet, muß mit Abscheu als das teuflischste aller Werke diese „göttliche" Komödie verdammen. — Freilich, ein einziger Blick in das tief überzeugte, einfältig sichere Herz des Dichters, und das teuflische Werk ist auch gleich durch seinen Glauben wieder als eine hohe sittliche Tat gerechtfertigt.

Nun hat aber, wie wir sahen, Paulus sein eigenes System durchbrochen und neben den Glauben die Liebe gestellt. Diese jedoch betätigt sich, wie man weiß, zuweilen in höchst unsittlicher Weise. Liebe schlechtweg kann als Prinzip der Sittlichkeit nicht ausreichen. In ihren niedersten Äußerungen ist sie blind und animalisch. Zu der Sittlichkeit wird sie erst dadurch brauchbar, daß menschliche Vernunft oder göttliche Erleuchtung die Führung ihrer Triebkräfte übernimmt. Deshalb eben sah Paulus sich gezwungen, einen intellektuellen Faktor und Maßstab, den Geist, in seine Ethik einzuführen. Nicht durch den Begriff des Glaubens, lediglich durch den des Pneuma vermag er die sittliche Überlegenheit des Christentums zu erhärten. Um das christliche Gesetz über alle

Digitized by Google

anderen stellen zu können, bedarf er der philosophischen Grundlage eines allgemeinen und natürlichen Gesetzes. Es ist die apologetische Zwangslage des aufkeimenden Christentums, die den Apostel und immer eindringlicher die späteren Kirchenväter auf eine intellektualistische Begründung ihrer Ethik hinweist. Sie brauchen, um ihre Gegner zu überzeugen, eine objektive, wissenschaftliche Stufenleiter sittlicher Werte. Eine solche aber fanden sie in der platonischen Philosophie.

Und, nicht zufrieden, von der heidnischen und jüdischen zu der christlichen Tugend eine Stufenleiter aufgeführt zu haben, versucht schon Paulus, auch innerhalb der christlichen Ethik selbst wieder sittliche Wertunterschiede zu errichten. Er stellt denjenigen Christen, der unmittelbar in dem religiösen Dienst der Gemeinde arbeitet, höher als den, der sich mit Pflichttreue seinen weltlichen Geschäften hingibt, den ehelosen Christen höher als den verheirateten, kurz, die überweltlich gerichtete Ethik höher als die innerweltliche. Freilich hat er diese Grundsätze eher nur angedeutet, als mit Bestimmtheit ausgesprochen.[1] Auch werden sie immer wieder durch nachdrücklichen Hinweis auf die Gesinnung und den Glauben beschränkt und entkräftet.

So kann sich Dante der mönchischen Exklusivität gegenüber mit gutem Rechte noch auf Paulus berufen. Wie er die Ansprüche des Adels mit den Kraftworten der Stoiker zurückweist, so führt er gegen die Ansprüche des Mönchtums die persönliche Gesinnung und den sittlichen Glauben der Apostel, ja sogar der großen Ordensstifter Benedictus, Dominikus und Franziskus selbst ins Feld. Was die „Komödie" in hundertfachen Beispielen predigt, das ist schon im „Convivio"

[1] Jacoby, a. a. O., S. 348ff.

Digitized by Google

klar und einfach ausgesprochen: „Zu der Religion (das heißt zu den überweltlichen Werten) erhebt sich nicht allein der, der in der Kleidung und im Leben sich dem heiligen Benediktus und Augustinus und Franziskus und Dominikus ähnlich macht, sondern zu guter und wahrer Religion kann man auch im Ehestand sich erheben; denn nichts will Gott religiös an uns haben, als das Herz. Darum spricht Sankt Paulus zu den Römern: «Denn das ist nicht ein Jude, der auswendig ein Jude ist, auch ist das nicht eine Beschneidung, die auswendig im Fleisch geschieht. Sondern das ist ein Jude, der's inwendig verborgen ist, und die Beschneidung des Herzens ist eine Beschneidung, die im Geist und nicht im Buchstaben geschieht, welches Lob ist nicht aus Menschen, sondern aus Gott»".[1] — Übrigens hat Dante immer nur in dieser negativen, protestierenden und gelegentlichen Art sich der paulinischen Glaubensethik bedient. Eine prinzipielle Neubelebung des Rechtfertigungsgedankens, wie sie der Protestantismus brachte, liegt ihm fern.

Was andrerseits den Paulus betrifft, so hat er sich gehütet, ein strenges System der Tugenden und Sünden nach intellektualistischem Plane auszubauen. Politische oder bürgerliche Tugenden kennt er überhaupt nicht; denn auch dort, wo er ethische Stufen ansetzt, interessieren ihn zunächst mehr die obersten, die sich mit Gott, als die unteren, die sich mit der menschlichen Gesellschaftsordnung berühren.

Seine Stellung zu Staat und Obrigkeit ist in der Hauptsache dieselbe, wie diejenige, die uns Jesus gewiesen hat. Darum verwendet und deutet auch unser Dichter die politischen Lehren und das politische Verhalten des Apostels ganz in der gleichen eigenmächtigen Weise, die wir anläßlich seines Verhältnisses zu Jesu gekennzeichnet haben. Ersparen wir

[1] Convivio IV, 28 und Römer 2, 28 f.

Digitized by Google

es darum dem Leser, einen Weg zu verfolgen, der zu prinzipiellen Neuigkeiten vorerst nicht führen könnte.[1]

g) Rückblick und Vorblick.

So laufen denn in der paulinischen Lehre zweierlei Typen von Ethik durcheinander.

Erstens die evangelische Glaubensethik. Hier lassen sich die sittlichen Werte immer nur persönlich, praktisch und von Fall zu Fall bestimmen. Ein allgemeingültiger, objektiver Maßstab der Sittlichkeit kann und darf nicht zustande kommen. Niemand als das autonome Gewissen unserer Persönlichkeit entscheidet über unser jeweiliges Handeln. Diese Ethik verhält sich dem Nächsten gegenüber durchaus tolerant. Ja, ihre Gefahr ist, daß sie allzu mild werde und in sittlichen Naturalismus und Skeptizismus auslaufe — etwa so, wie es heutzutage allenthalben geschieht.

Der zweite Typus ist die Liebesethik, die zu ihrer Orientierung und Festigung eines intellektualistischen Maßstabes bedarf. Denn nicht alle Liebe ist sittlich. Nicht durch eigenen Instinkt, nur durch mystische Erleuchtung oder durch philosophische Aufklärung kann Liebe auf den rechten Weg gewiesen werden. Darum bemüht sich diese Ethik um ein festes und objektives System von sittlichen Werten. Sobald sie es ausgebildet hat, wird sie dem Nächsten gegenüber kritisch, schulmeisterlich und intolerant, sich selbst gegenüber dogmatisch und starr. Ihre Gefahr ist Heuchelei, Berechnung, Werkheiligkeit.

[1] Wer sich dennoch dafür interessiert, den machen wir auf die wichtigsten Stellen aufmerksam. Römer 13, 2, von Dante verwendet in Epist. V, 4 und VII, 7; Epheser 1, 5—8, im De monarchia II, 13; Apostelgeschichte 25, 10 und 27, 24, sowie 28, 19, im De Monarchia III, 13.

Digitized by Google

Bei Paulus hat noch der erste, bei Dante der zweite Typus das Übergewicht. Das Ziel, das wir bezeichneten: möglichste Steigerung religiöser Jenseitigkeit, verbunden mit weitgehendster Versittlichung der diesseitigen Lebensordnungen, ist demnach bei Paulus noch nicht erreicht, der Weg dazu aber mit Bestimmtheit angedeutet. Der zweite Typus muß über den ersten Typus die Vorherrschaft gewinnen, die spezifisch evangelische Ethik muß in spezifisch platonischer Weise umgebildet werden. Dies der Weg, an dessen Endpunkt die göttliche Komödie steht.

4. Die Kirche und das Mittelalter.

a) Ethos und Ethik in der altkatholischen Kirche.

Am stärksten haben in dem nachapostolischen Zeitalter die gnostischen Sekten an der evangelischen Ethik gerüttelt. Ja, sie leugneten geradezu deren Grundlage, indem sie hoch über den Glauben πίστις die Erkenntnis γνῶσις setzten.

Erkenntnis aber ist überhaupt kein positives, sondern nur ein negatives, ethisches Prinzip; denn sie unterbindet den Willen, anstatt ihn zu betätigen. Diese Unterbindung und Abtötung ist das höchste sittliche Ideal der Gnostiker. Nicht um ihn zum Ringkampf zu stählen, sondern um ihn schmerzlos allen Konflikten zu entziehen, üben sie ihren Willen in der Entsagung (Askese). — Wer nun mit solcher Grundsätzlichkeit auf jede positive praktische Leistung verzichtet, der kann schließlich, anstatt zu entsagen, sich geradeso gut von seinen Sinnen treiben lassen. In der Tat, dicht neben der gnostischen Askese steht der gnostische Libertinismus. — Ähnlich wie die gno-

Digitized by Google

stischen verhalten sich in sittlicher Beziehung die manichäischen Sekten.

Daß sie in der Christenheit nicht die Überhand gewannen, dafür sorgten die **Verfolgungen**, denen die Gemeinden ausgesetzt waren. Hier schied sich die Spreu vom Weizen. Zunächst freilich wirkte auch die Christenverfolgung in ähnlichem Sinne wie der Gnostizismus. Beide drängten das Gewissen zurück von der praktischen Tat und empor zu religiösen Betrachtungen. Beide kräftigten den weltflüchtigen Zug, befestigten die chiliastischen Hoffnungen und nährten das Gefühl, daß alles irdische Dasein eine sehr kurze, vorübergehende und wertlose Sache sei. Man machte, wie es zu gehen pflegt, aus der Not eine Tugend; man schätzte den Märtyrertod als die höchste sittliche Tat des Christen und die Bluttaufe höher als die Wassertaufe.[1] — Etwa zu gleicher Zeit mit dem Märtyrerkult fanden Fasten- und Buß-Disziplinen ihren Eingang in die christlichen Gemeinden des nachapostolischen Zeitalters. — Endlich hat auch die neuplatonische Lehre mit ihrer intellektualistisch-mystischen Erlösungsethik das Ihrige beigetragen, um das Vertrauen in aktive und werktätige Betätigung des sittlichen Willens zu erschüttern.[2] Nächst den Märtyrern galten darum Büßer, ehelose und fastende Einsiedler und Anachoreten als die vollendetsten Vertreter der Sittlichkeit.

[1] Die ersten Zeugnisse des beginnenden Märtyrerkultes bei Tertullian und Cyprian.

[2] Allerdings trauten die heidnischen Neuplatoniker dem menschlichen Geiste sehr wohl die Kraft zu, sich ohne überirdische Hülfe aus der Sünde zu befreien; die Wurzel dieser Kraft aber suchten sie nicht im Willen und in der Tat, sondern im Intellekt und in der Entsagung. Erst der spätere und christianisierte Neuplatonismus (Jamblichos und Origenes) nehmen religiöse Motive in ihre Ethik herein.

Digitized by Google

Allein, die Christenverfolgungen erzeugten auch organisatorische Genies, kluge und mutige Seelenhirten, die wachten und sorgten, daß ihre Schäfchen sich vor dem Biß des Wolfes nicht zerstreuten. Der gleiche Druck, der einen Teil der Christenheit in Tod und Einsamkeit jagte, hat einen anderen Teil zu kräftiger Behauptung und Durchsetzung der geschichtlichen Eigenart des Christentums gezwungen. Nicht nur den Gnostikern und Hellenen, auch den Juden und Römern hat die junge Gemeinde ihre Verhaltungsmaßregeln abgelauscht. Männer, wie Irenäus und Tertullian, bekämpfen in Wort und Tat die nihilistische Willenslehre der Gnostiker und Platonisten. Sie setzen der pessimistischen und entsagenden die optimistische und arbeitende Askese entgegen. Intellekt und Erkenntnis gelten ihnen nicht als die Grundpfeiler der Sittlichkeit, sondern als das Tor, durch das die Sünde sich einschleicht. Sie verachten Wissenschaft und Kunst, wollen Taten und Werke sehen, keine Spekulation, keine Schwärmerei. Im Gegensatz zu den evangelischen und den hellenischen Idealen der Rechtfertigung durch den Glauben, der Gnadenwahl und der Erlösung durch den Geist, werden in ihnen wieder die jüdischen und die römischen Hoffnungen der Wiedervergeltung und der Gerechtigkeit lebendig. Bis hinüber in die jenseitige Verklärung erstreckt sich, nach Irenäus, der Unterschied der Verdienste: ein Teil der Seligen wird in das irdische Jerusalem, ein anderer in das Paradies, und wieder ein anderer in den Himmel der Anschauung vor Gottes Antlitz gelangen.[1] An der Gleichmacherei der sündentilgenden Gnade können diese harten Menschen mit ihrem Persönlichkeitsgefühl keine aufrichtige Freude haben.

[1] Iren. Contra haereses V, 36, und IV, 20, 5 und 6.

Digitized by Google

Nur darin sind sie mit ihren Gegnern einig, daß der Abschluß aller Dinge und das Ende der Welt vor der Türe steht. Eben darum können auch sie, trotz ihrer Schätzung und Überschätzung des Verdienstes und der arbeitsvollen Werktätigkeit, den sittlichen Werten der antiken Kultur nicht gerecht werden; denn auch ihnen liegen die wahren Kulturwerte außerhalb dieses Lebens.

Trotzdem sind sie, die eifrigen Widersacher von Kultur und Wissenschaft, gerade diejenigen, die den Grund zu einer neuen Kulturwelt, eben der christlich-katholischen, gelegt haben. Die wahre Feindin aller Kultur verbirgt sich in der Ethik gnostischer und neuplatonischer Geistesaristokraten, nicht in der Lehre des ungebildeten Tertullian, so laut er immer gegen Kunst und Wissenschaft gewettert hat. Tertullian und sein Nachfolger, Gregor der Große, bekämpfen nicht die Kultur überhaupt, nur die heidnische, nicht jeden Staat, nur den weltlichen, nicht jede Wissenschaft, nur die außerbiblische. An Stelle dessen, was sie zerstören, setzen sie etwas Neues: die Kirche. Die gnostische und neuplatonische Ethik gleicht dem Flügelroß, das seiner eigensten Natur nach auf keine Weise zu der Pflugarbeit und Bestellung der Saat zu brauchen ist. Die tertullianische Ethik dagegen ist ein falscher und maskierter Pegasus. Man beschneide ihm die unpraktischen Flügel der chiliastischen Hoffnungen, und er wird als tüchtiges Zugpferd zu jedem Dienst, auch zu den schmutzigsten Arbeiten der Kirchenpolitik sich einspannen lassen.

Zunächst aber gebärdete sich das nützliche Tier noch toller als der echte Pegasus: nahm Reißaus und floh in die Berge. Der „Montanismus" ist die übertriebene Form der Werkheiligkeit. Wenn die Gnostiker sich als die asketischen Wächter des Geistes brüsteten,

Digitized by Google

so rühmten sich die Montanisten, die asketischen Wächter des Gesetzes zu sein.[1]

In der Mitte zwischen diesen heroischen Karikaturen von Geistesethik und Werkheiligkeit lebte das Gros der Durchschnittschristen dahin. Der Gedanke des nahen Weltuntergangs und der Wiederkunft Christi war dem nüchternen Alltagspublikum eher eine unbehagliche und unwahrscheinliche Sache, als eine lebendige sittliche Triebfeder. So gerieten sie von Kompromiß zu Kompromiß und schoben ihre Kirche mit der elementaren Gewalt der Trägheit in tiefste Verweltlichung hinein. „Von allzu verschiedenen Seiten her, allzu verschieden gebildet und aus allzu abweichenden Beweggründen traten die Katechumenen in die alte Kirche ein, als daß eine völlige Gleichheit der Lehre und des Lebens möglich gewesen wäre. Die idealen Menschen voll geistiger Tiefe und praktischer Hingebung waren gewiß die kleine Minderzahl wie in allen irdischen Dingen; die große Masse hatte sich angezogen gefühlt durch die in den Vordergrund gestellte Sündenvergebung, durch die verheißene selige Unsterblichkeit, durch das Mysterium, welches die Sakra-

[1] Freilich fehlt es auch im Montanismus und in der Ethik des Tertullian nicht an stark intellektualistischen und mystischen Einschlägen. Ja, man findet in Dogmen- und Kirchengeschichten den Tertullian gerade als denjenigen gefeiert, der die Lehre von der Erbsünde und von der Gnadenwahl aus Paulus herüber zu Augustin vermittelt habe. Allerdings hat er auch diese Gedanken gekannt und vertreten, jedoch nicht derart in seine ethischen Überzeugungen hereingearbeitet, daß wir sie als wesentlich und bestimmend für seine Stellung anerkennen möchten. Hier aber, in dieser knappen Skizze kann es sich nur um das Wesentliche handeln, und es kommt mehr darauf an, daß wir die prinzipiellen Gegensätze, als daß wir die historischen Abstufungen solcher Gegensätze erfassen.

Digitized by Google

mente umgab und gewiß für Manchen nur eine Parallele der heidnischen Mysterien war. Den Sklaven lockte die christliche Freiheit und Bruderliebe, manchen Unwürdigen endlich das sehr bedeutende Almosen, welches namentlich von der Gemeinde zu Rom in einem wahrhaft universellen Maße gespendet wurde."[1]

So schwankten, zerfahren und mannigfaltig, die Sitten und die Lehren der altkatholischen Kirche zwischen Märtyrertum und Laxheit, Weltverachtung und Weltfurcht, Beschaulichkeit und Werktätigkeit, entsagender und arbeitsvoller Askese hin und her. Die paulinische Rechtfertigung durch den Glauben war so gut wie vergessen. Indes zankten sich die intellektualistischen und die praktischen Systeme und Stufenleitern, die gnostische Ethik des Geistes und die montanistische des Gesetzes um den Vorrang. Nur in der chiliastischen Hoffnung fanden sie sich einig.

Dante aber steht mit seiner Gesinnung sowohl wie mit seiner geschichtlichen Kenntnis gerade von diesem Zeitalter am weitesten entfernt. Die Namen Irenäus, Tertullian und Origenes sucht man vergebens in seinen Schriften. Von der Verweltlichung der Kirche, die etwa hundert Jahre vor dem Regierungsantritt Konstantins (306) eine fertige Tatsache war, weiß er nichts, von der barbarischen Größe ihrer Märtyrer will er nichts wissen.

Die forcierte Sittlichkeit steht ihm gerade so fern wie die laxe. Es gibt zwar in seinem Paradies einen eigenen Himmel für die Märtyrer, aber es ist die Sphäre des Mars, und nicht die Opfer der Christenverfolgung, sondern die Helden der Religionskriege treten uns hier entgegen: Männer, wie Josua, Judas Makka-

[1] Jakob Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen. 1. Aufl. Basel 1853, S. 158f. 2. Aufl. Leipzig 1880, S. 138f.

Digitized by Google

bäus, Karl der Große, Roland, Guilelme d'Orange, Rainouart, Gottfried von Bouillon, Robert Guiscard und Cacciaguida, der streitbare Urahn des Dichters. Stephanus, der erste Blutzeuge Christi, gilt als Muster der Sanftmut, und anstatt seiner Standhaftigkeit wird seine Versöhnlichkeit gepriesen.[1] Statius, der zur Zeit der Christenverfolgung seinen neuen Glauben verheimlicht und in gewissem Sinne verleugnet haben soll, muß für diese Lauheit vierhundert Jahre im Fegfeuer büßen; aber jene Verachtung, mit der die ersten Heroen ihre schwächeren Brüder von sich stießen, bleibt ihm erspart. Kurz, für den Fanatismus des Bekenners, für die überreizte Nachahmung Christi, die sich freiwillig zum Kreuz und zum Scheiterhaufen drängt, hat Dante, nach seiner gesunden und klaren Art, keinen Sinn.

Er weiß, daß der Todesmut des sittlichen Glaubens zu den seltensten Gaben gehört. Darum gönnt er selbst denjenigen Seelen, die nur den guten, aber nicht den starken Willen gehabt haben, wenigstens den untersten Himmel seines Paradieses. „Schwachheit, dein Name ist Weib." Die Seelen der Piccarda und der Costanza haben sich durch Gewalt von der Vollführung ihres klösterlichen Gelübdes zurückhalten lassen. Sie ließen sich an der guten Absicht genügen. Vor Dantes Richterstuhl aber findet auch diese noch Gnade. Er ist humaner als die Montanisten der alten Kirche, nicht laxer.

Nur dort ist Vergewaltigung vorhanden,
Nur dort Entschuldigung, wo der Gequälte
Nicht das Geringste seinem Feinde zugibt.
Denn, wer nicht will, deß Will' wird nicht erstickt.
Er bleibt, dem Feuer gleich, sich selbst getreu
Und strebt, auch tausendfach gedrückt, nach oben.

[1] Purgat. XV, 106 ff.

Digitized by Google

Beim kleinsten Zugeständnis wie beim größten
Erliegt er aber: Diese unterlagen.
Zum Kloster gab es immer einen Weg.
Denn, hätten sie den ganzen Willen fest,
So wie Sankt Lorenz auf dem Rost gehalten,
Wie Muzius die Hand im Feuerbecken: —
Der Wille trieb sie gleich, sobald der Weg
Sich wieder öffnete, zurück den Weg. —
So fester Wille, ach! ist allzu selten![1]

Hier ist die Roheit und das Barbarentum der altchristlichen Ethik ohne irgendwelche Einbuße an Kraft beseitigt.

Auch für die mönchisch-pöbelhafte Verachtung von Kunst und Wissenschaft, wie sie in den brutalen Predigern der Folgezeit, bis auf Savonarola, bis auf die lex Heinze, immer wieder hervorbricht, ist Dante niemals zu haben gewesen. Aber, anstatt diese widerliche Gesinnung zu bekämpfen, zieht er es vor, sie zu ignorieren.

In einer Beziehung nur steht er der alten Kirche verhältnismäßig näher: in der Auffassung des Almosens, der Wohltätigkeit und überhaupt des wirtschaftlichen Lebens. Doch hat diese Wertschätzung bei ihm eher einen politischen als einen religiösen Hintergrund. Die alte Kirche war freigebig, weil sie das Ende nahe sah, die neue soll es sein, weil sie, nach Dantes Überzeugung, keinerlei Anrecht auf Besitz hat.

---

[1] Parad. IV, 73ff.

Digitized by Google

b) Der heilige Augustin.

α) Seine Staatslehre.

Dante führt die Verweltlichung der Kirche auf eine Störung der Rechtsverhältnisse zwischen Staat und Kirche zurück, insbesondere auf die sogenannte *Donatio Constantini*, die er zwar für geschichtlich beglaubigt, aber für rechtlich ungültig hält.

In Wahrheit war die Verweltlichung nur eine politische und, wenn man will, unsittliche, keine widerrechtliche Tatsache. Wäre die Kirche nicht schon ein organisiertes, festes, weltliches und staatliches Gebilde gewesen, hätte sie nicht über eine Fülle von Machtmitteln und inneren Rechtsordnungen verfügt, so hätte ein Staatsmann, wie Konstantin, es schwerlich der Mühe wert erachtet, diese Kirche rechtlich anzuerkennen, politisch zu fördern und auszunützen.

Nach unserer Auffassung also besteht die Verweltlichung der Kirche in der Art ihrer eigenen Organisation und nicht in ihrem Verhältnis zum Staat oder zum Eigentum. Sobald der Priester seine Autorität nicht mehr auf Sitte, Gebrauch und Recht, sondern auf den religiösen Glauben selbst gründet, ist die Verweltlichung da. Sobald er seinen Schäfchen nicht mehr im Namen der Gemeinde und der Gemeindeinteressen, sondern im Namen der Religion, im Namen des Glaubens oder gar in Gottes Namen Vorschriften macht, ist er ein Hierarch. Denn jetzt legt er sich übermenschliche Autorität bei, begnügt sich nicht, seinen Zwang auf das ethisch-politische Betragen und Handeln der Untergebenen auszuüben, nein, jetzt drückt er auf die innerste Triebfeder dieses Verhaltens und Handelns, auf die Religion und auf den Glauben. Also nicht die Tatsache oder das Maß des weltlichen Besitzes oder weltlicher Macht, son-

Digitized by Google

dern der mit politischen Machtmitteln bewerkstelligte Gewissenszwang macht Wurzel und Wesen aller kirchlichen Verweltlichung. Je schwerer der Gewissenszwang, desto tiefer die Verweltlichung.

Wir haben früher gezeigt, wie die Festigung des katholischen Dogmas „von rein praktischem Standpunkte aus als ein kirchenpolitisches Manöver" sich verstehen läßt, und wie aus der theoretischen Buntheit und Zwiespältigkeit der christlichen Glaubenslehre die praktische Notwendigkeit einer möglichst straffen Hierarchie entspringt.[1] Diese Lehre haben wir aus der Dogmengeschichte gezogen. Dort sahen wir: je widerspruchsvoller die Gedanken waren, desto strenger mußte das Dogma werden. Jetzt aber, in der Kirchengeschichte, sollen wir sehen: je mehr man das religiöse Dogma belastete, je entschiedener man die kirchliche Organisation darauf gründete, desto widerspruchsvoller gestalteten sich die praktischen Wege und Grundsätze der Kirche. Die theoretische Zwiespältigkeit der Religion, überwunden oder verdeckt im kirchlichen Dogma, taucht mit schreiender Klarheit wieder zutage in der kirchlichen Ethik und Politik.

Je öfter man das Schwert des Staates benützte, um ketzerische Köpfe abzuschlagen, desto unbekümmerter mußte man rechtgläubige Leute ihre sittlichen oder unsittlichen Wege ziehen und sich an ihrer äußeren Botmäßigkeit genügen lassen. Die griechische Kirche hat diese öde Bahn der Verweltlichung bis an das Ende durchlaufen. Sie heiligt den Thron des Despoten, ja, sie macht einen Priesterstuhl daraus. Sie vernichtet das Gewissen und läßt, mit derselben Gleichgültigkeit, den heuchlerischen Schurken wie den mönchischen Büßer gewähren, unbekümmert, daß der eine seinen Nächsten, der andere

[1] Bd. I, 1, S. 61ff.

Digitized by Google

seine gepreßte Seele mit tausend raffinierten Künsten zermartert. Sie hat, um mit Burckhardt zu reden, „in der Stadt Konstantins einen ganz eigentümlichen, kirchlich-politischen Geist, eine ganz eigene Gattung von Kultur entwickelt, den Byzantinismus, welchen man lieben oder hassen mag, jedenfalls aber als Weltmacht anerkennen muß. Oben der Despotismus, unendlich verstärkt durch die Vereinigung der kirchlichen mit der weltlichen Herrschaft; an der Stelle der Sittlichkeit die Rechtgläubigkeit, statt des schrankenlos entarteten Naturlebens die Heuchelei und der Schein; dem Despotismus gegenüber eine sich arm stellende Habsucht und die tiefste Verschlagenheit; in der religiösen Kunst und Literatur eine unglaubliche Hartnäckigkeit zu beständiger Wiederholung des Abgestorbenen — im ganzen ein Charakter, welcher viel an den ägyptischen erinnert und mit demselben eine der höchsten Eigenschaften, die Zähigkeit, gemein hat".[1]

Wenn das Abendland nicht ebenfalls dieser Gesinnung verfallen ist, so hat es sich dafür in erster Linie doch bei einem geborenen Afrikaner, bei Aurelianus Augustinus, zu bedanken. Augustin hat, kräftiger als alle Anderen, das bereits besänftigte Mißtrauen des Christen gegen die wetliche Staatsgewalt wieder aufgerüttelt. Um den Staat bei seinen Glaubensbrüdern zu verdächtigen, knüpft er einerseits an die bösen Erinnerungen der Christenverfolgung und überhaupt an die Mißstände des heidnischen Regimentes an, andrerseits greift er auf die paulinische Rechtfertigungslehre zurück. Kraft der ersten Gedankenreihe enthüllt er den Staat als eine unchristliche und unsittliche Macht, kraft der zweiten sichert er dem gefährdeten Gewissen wenigstens dasjenige

[1] A. a. O., S. 463. 2. Aufl. S. 412.

Digitized by Google

Maß von Freiheit, das außerhalb des Staates und innerhalb der Kirche überhaupt noch möglich war. Er ist gerade noch rechtzeitig gekommen, um den kostbarsten Schatz des Christentums, die christliche Sittlichkeit, aus den Fangarmen des Staates und aus dem Sumpf der Kirche zu retten.

In seiner Hauptschrift, dem *De civitate Dei*, entkleidet er mit allen erdenklichen Mitteln, mit Kritik und mit Sophismus, die ganze heidnische Vergangenheit, die ganze griechisch-römische Kulturwelt: ihre Religion, ihre Wissenschaft, ihre Kunst, ihre Politik, aller sittlichen Größe. Es ist ein Zerstörungswerk ohnegleichen. Eine mehr als tausendjährige Erinnerung und Überlieferung der gebildeten Menschheit wird zertrümmert — und wiederum wird es mehr als tausend Jahre Arbeit kosten, bis sie langsam und mühsam in einem neuen Geiste sich aufbaut.

Augustin faßt das ganze Heidentum unter dem Begriff der „irdischen Stadt" *Civitas terrena* zusammen und beurteilt es *en bloc* als ein Werk des Teufels und als eine unermeßliche Veranstaltung der Sünde. — Allein, auch das unsittlichste Heidentum verdient doch nur insofern den Namen einer *civitas*, als es irgendwie staatlich geordnet ist.[1] Also fragt es sich, ob Unsittlichkeit und Sünde in der staatlichen Ordnung überhaupt, oder nur in den spezifisch heidnischen Staatsgebilden gegeben sind.

Augustin lebte unter einem christlichen Kaiser und in einem vorwiegend christlichen Staate. Demnach sollte man erwarten, daß er nicht den Staat überhaupt, sondern nur den ausgesprochen heidnischen als sündhaft verdamme. Allein, hier wirkt die römische Vergangenheit mächtiger als die Gegen-

[1] Civitas quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata. De civ. Dei XV, 8.

Digitized by Google

wart. Das Christentum des römischen Staates jener Tage ist noch zu jung, zu oberflächlich, zu weltlich und zu korrupt; die heidnische Gesinnung ragt noch gar zu tief in dieses Kaiserreich herein, als daß der Kirchenvater es zum Vorbild christlicher Gesellschaftsordnung erheben könnte.

Nachdem er nun nirgends das Ideal einer christlichen Civitas verwirklicht findet, so schreitet er fort zu der Lehre, daß alle bis dato vorhandene staatliche Organisation aus der Sünde kommt. Sie ist eine Verkehrung des natürlichen und vollkommenen Zustandes, eine Durchbrechung des Naturgesetzes[1]; denn von Natur soll der Mensch nur über Tiere, nicht über seinesgleichen herrschen. Erst indem er der Sünde unterlag, verfiel er einem politischen Herrscher.

Somit erscheint der Staat als die organisierte Sünde. Allein, wie der Zweifel zu der Wahrheit, so treibt uns die Sünde zu der Tugend. Und derselbe Staat, der seinem Ursprung nach eine Organisation der Sünde ist, wird alsbald, seinem Zwecke nach, eine Organisation gegen die Sünde. Damit geht der Staat über sich selbst hinaus, sein Bewegungsprinzip wird ein sittliches, eine Tugend, die Gerechtigkeit. — Freilich, derjenige Staat, der nur sich selbst zum Zweck hat, bewegt sich, wie der Herrscher, der nur herrschen will, auf der Stelle und bleibt umschlossen von völliger Sündhaftigkeit.

In dieser Lage befand sich nun allerdings das damalige Kaisertum. Es hatte nichts anderes zu tun, als sich zu behaupten; es stellte in der Tat den Prototyp der *Civitas terrena* in einem viel tieferen Sinne dar, als der altrömische Staat der heidnischen Zeit. — Der andere Staat aber, der aus sich selbst herausgeht,

[1] A. a. O., lib. XIX, 15.

Digitized by Google

bewegt sich, kraft der Gerechtigkeit, von seiner trüben Quelle, von der Sünde, hinweg und empor zu einem jenseitigen Ziel — der Gnade. Dieselben Pole, Sünde und Gnade, zwischen denen der fromme Christ sich bewegt, sind auch die stoßenden und ziehenden Kräfte des frommen Staates, der *Civitas Dei*.

Damit ist die platonische Lehre vom Staat als einem Menschen im Kleinen zu neuer Geltung gelangt; Platon hatte sie, von naturalistischen und psychologischen Erwägungen ausgehend, begründet; Augustin aber bejaht und bekräftigt sie von ethisch-religiösen Gesichtspunkten aus. Bei Platon war das Motiv ein theoretisches und optimistisches, bei Augustin ist es ein praktisches und pessimistisches. Für Platon bedeutet der Staat eine Nachbildung der natürlichen Veranlagung des Menschen, für Augustin eine Nachbildung der übernatürlichen Erlösung des Menschen durch die Gnade. Platon denkt sich seinen Staat in Griechenland lokalisiert, Augustin aber findet seine *Civitas Dei* überall und nirgends. Sie ist der Gegenfüßler seiner *Civitas terrena*, infolgedessen unterliegt sie denselben begrifflichen Wandlungen und Schattierungen wie jene.

Wie die *Civitas terrena* zunächst die ganze geschichtliche Masse des Heidentums, so begreift die *Civitas Dei* das geschichtliche Christentum. Insofern sind die beiden Begriffe empirisch. — Wie die *Civitas terrena* als eine Organisation durch die Sünde erscheint, so die *Civitas Dei* als eine Organisation durch die Gnade, wie Kain der Gründer der ersten, so ist Christus der Gründer der zweiten. Und damit werden die beiden Begriffe ethisch und religiös. — Wie die *Civitas terrena* sich von der Sünde zu der Gerechtigkeit entwickelt, so die *Civitas Dei* von der Gerechtigkeit zu der Gnade. Und hier begegnen sich

Digitized by Google

die beiden Begriffe und werden komplementär. — Wie die *Civitas terrena*, in der völligen Sünde befangen, erstarrt, so erhebt sich die *Civitas Dei*, von der Gnade umschlossen, in ein mystisches Jenseits und verläßt den Erdboden; — und hier fliehen sich die beiden Begriffe und werden konträr. Indem aber endlich — und jetzt tritt etwas Neues und Widerspruchsvolles in die ganze Lehre herein — der einzelne Mensch nicht beiden Reichen zugleich angehören kann, indem der trennende Schnitt nicht nur den empirischen vom intelligiblen und den politischen vom moralischen Charakter des Menschen unterscheidet, sondern auch den Menschen A vom Menschen B, den Sünder von dem Tugendhaften, den Gläubigen von dem Ungläubigen, den Verdammten von dem Erwählten: insofern schließen sich die beiden Begriffe aus und werden sich nicht nur konträr, sondern auch kontradiktorisch.

Woher dringt nun aber dieser neue, fremdartige Gedanke in die Staatslehre des Augustin? Es ist die paulinische Lehre von der Gnadenwahl, zu unerbittlicher Schroffheit gesteigert und aus der Innerlichkeit des Gewissens in die Äußerlichkeit des politischen Lebens verpflanzt. Jetzt gibt es zwischen den beiden Reichen überhaupt kein Verhältnis mehr, keine Freundschaft und keine Feindschaft. Die eisige Kluft der Gleichgültigkeit trennt den auserwählten Christen vom Staat und die göttliche Stadt von der irdischen. Hier ist der tote Punkt der augustinischen Staatslehre. Es ist das verzweifeltste Halt!, das der leidenschaftliche Kirchenvater auf der abschüssigen Bahn der Verweltlichung den Seinen noch zurufen konnte.

Digitized by Google

β) Die Ethik des heiligen Augustin.

Dieser Schrei ist verhallt. Unser Dichter hat ihn nicht mehr gehört. Schon die Zeitgenossen bemühten sich, ihn zu dämpfen.

Denn es kommt alles darauf an, ob man und wie weit man den paulinischen Gedanken der Gnadenwahl sich selbst und dem Nächsten gegenüber verwirklichen und ausdehnen darf. Um diese Frage dreht sich, mehr oder weniger bewußt, der pelagianische Streit.

Bleibt der Gedanke auf diejenige Stelle, aus der er hervorquillt, auf die persönliche Gewißheit des Einzelnen und auf rein subjektive Geltung beschränkt, so führt er, wie wir sahen, zu der tolerantesten Glaubensethik. — Wird er aus seiner Innerlichkeit und Subjektivität zu objektiver Geltung herausgetragen, so versteinert er sich in dogmatische Glaubensethik. Dann wird nicht mehr jedem Gläubigen, sondern nur dem „Rechtgläubigen" die Erlösung und Rechtfertigung zugesprochen. — Verlegt man nun die Entscheidung über den rechten oder den falschen Glauben in die Autorität des Priesters, so wird die Kirche zu der alleinigen Gnaden- und Erlösungsanstalt; verlegt man die Entscheidung in die Allmacht des einzigen Gottes, so teilt sich die gesamte Menschheit in Erwählte und in Verdammte, und man gelangt zu der extremen Prädestinationslehre Augustins. Ihr zufolge sind die Kinder der Gnade und die Kinder des Teufels außerhalb sowohl wie innerhalb der Kirche zu finden. Gott hat sie gezeichnet, aber der Mensch weiß nichts davon. Wir können trotz aller kirchlichen Gnadenmittel verdammt und ebenso auch ohne diese erlöst werden, je nachdem es dem unerforschlichen Ratschluß Gottes beliebt. Überhalb der geschichtlichen und sichtbaren steht die mystische und unsichtbare Kirche, die wahre *Civitas Dei*.

Digitized by Google

Demnach verzweigt sich die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben in drei verschiedene Systeme. Erstens die tolerante, undogmatische und subjektive Glaubensethik, wie sie erst in unseren Tagen zur Herrschaft gelangt ist. — Als evangelischer Sauerteig und als reformatorisches Ferment hat sie immer und immer wieder auch in der Zeit dogmatischer Kirchlichkeit, das heißt im Mittelalter, gewirkt. — Zweitens die dogmatische Ethik der kirchlichen Rechtgläubigkeit, wie sie in der griechischen Kirche versteinert liegt. Drittens die augustinische Prädestinationsethik, wie sie in der römischen Kirche, freilich nur teilweise und mit sehr starken Einschränkungen, anerkannt wird.[1]

Die einschränkende Kraft oder das Gegengift der Prädestination wird aus der intellektualistischen und naturalistischen Liebesethik gewonnen, und ist insbesondere durch Pelagius zubereitet worden. Pelagius lehrte: dem Menschen wohnt eine natürliche Anlage zu der Sittlichkeit, eine unverdorbene und ursprüngliche Liebe zum Guten inne. Wer diese betätigt, erwirbt sich Verdienste und gewinnt, kraft seiner eigenen Anstrengung, die göttliche Gnade. Eine Notwendigkeit zu sündigen, eine Erbsünde gibt es nicht.

In dieser Lehre wird der ethische Optimismus der heidnischen Welt wieder lebendig, und der christliche Erlösungsgedanke ist gefährdet. Darum war es nötig, den Pelagianismus offiziell zu verdammen. Tatsächlich hat er dennoch seine Wirkung geübt und ist, sozusagen unbemerkt, in die katholische Ethik eingedrungen. Und zwar folgendermaßen.

Hätte Augustin die Sittlichkeit aus dem persönlichen Glauben abgeleitet, hätte er mit aller Strenge

[1] Am reinsten ist sie bekanntlich im Calvinismus ausgebildet.

Digitized by Google

daran festgehalten, daß nur aus subjektiver Gewißheit sittliches Handeln entsteht, so wäre für die pelagianische Behauptung, daß sittliches Handeln aus den natürlichen Willenstrieben des Menschen entspringe, kein Raum mehr gewesen. Dann hätte sich gezeigt, daß nicht der Mensch als natürliches Wesen, sondern nur der Mensch als Persönlichkeit eine sittliche Größe bedeutet. — Nun erkennt zwar Augustin den Glauben nicht bloß als eine intellektuelle, sondern auch als eine ethische Zuständlichkeit. Ja, auf dem Glauben, sagt er, beruhe die Sittlichkeit aller menschlichen Gemeinschaft. „Auf ihm ruht die Freundschaft, da die Gesinnung des Freundes nicht gesehen werden kann und darum geglaubt werden muß. Ohne ihn würden alle Bande der Ehe, des Blutes und jeder anderen Verwandtschaft gelöst; denn an die gegenseitige Liebe, die ihrer Natur nach niemals gesehen werden kann, wird geglaubt."[1] — *Initium bonae vitae . . . recta fides est.* Aber, heißt es weiter: *Est autem fides credere quod nondum vides.*[2] Wäre das Herz des Menschen rein, so brauchte er keinen Glauben, so schaute er unmittelbar die göttliche Wahrheit.

Also ist es zwar die Sünde und deren Bekämpfung, was den Glauben nötig macht, der Glaube seinerseits aber führt zu der Erkenntnis, nicht zu sittlicher Tat. Sein Lohn ist die Wahrheit, nicht die Tugend: denn der feste Besitz der Wahrheit erscheint dem zweifelsmüden Geist des Kirchenvaters kostbarer als das Streben danach. — Das letzte, große und gemeinsame Prinzip aber, das zu der Tugend sowohl wie zu der Erkenntnis führt, findet Augustin in keiner der menschlichen Geisteskräfte, sondern überhalb des Menschen, in der göttlichen Gnade. Der begnadigte

[1] De fide rerum quae non videntur 1—2.

[2] August. Sermon. 43. Anfang.

Digitized by Google

Wille gelangt zu der Tugend, der begnadigte Glaube zu der Erkenntnis.

Außerdem weiß Augustin auch von einem Glauben, der uns erlöst und selig macht. Dieser aber ist nichts anderes, als das Gnadengeschenk des spezifisch christlichen Glaubens. So haben wir denn bei ihm einen durch die Gnade erleuchteten Glauben, eben den christlichen, der uns nicht sittlich macht, sondern mehr als sittlich: selig und unsterblich, und einen natürlichen Glauben, der uns nicht zu der Tat, sondern zu der Erkenntnis befähigt.

Es fehlt also in diesem Lehrgebäude an einer natürlichen Voraussetzung oder Anlage zu sittlichem Handeln. Augustin hat eine solche Anlage geradezu geleugnet. Er will, daß alle menschliche Sittlichkeit einzig und allein durch göttliche Gnadenwirkung erzeugt werde. Er will, daß das Böse uns banne und lähme, daß es die ganze Eigenkraft unseres Willens geradeso restlos und spurlos vernichte, wie die Gnade des Herrn alle Sündhaftigkeit auslöscht. Durch Überschätzung der Gnade ist er zu der Überschätzung der Sünde gekommen. Ähnlich wie seine Erkenntnistheorie unsere Vernunft zwischen menschlichem Irrtum und göttlicher Autorität im Schach halten möchte, so möchte nun auch seine Ethik unseren sittlichen Willen zwischen einer allmächtigen Sünde und einer allmächtigen Gnade wehrlos hin- und herpendeln lassen. Allein, wie dort, so erweist sich auch hier diese extrem dualistische Position als unhaltbar.

Augustin hatte von den Neuplatonikern gelernt, daß es ein absolut Böses nicht gibt, daß das Böse, metaphysisch betrachtet, nur ein Defekt ist, aber nichts Positives, kein Prinzip, sondern eine hemmende Bedingung unseres Handelns. — Er hatte ferner zugegeben, daß, wenn auch nicht die volle Wahrheit,

Digitized by Google

immerhin ein schätzbarer Grad natürlicher Erkenntnis und Weisheit selbst bei den Heiden zu finden sei. Er hatte auch, neben dem Begriff einer natürlichen Erkenntnis, den eines natürlichen Sittengesetzes — ähnlich wie Paulus — sich gefallen lassen. Er hatte endlich dieses natürliche Gesetz — ähnlich wie Cicero — mit dem göttlichen identifiziert.[1] — Wie konnte man jetzt noch ernstlich in Abrede stellen, daß jeglichem Menschen eine selbständige sittliche Anlage und Kraft von der Natur, das heißt von Gott, in die Wiege gelegt sei? So haben wir nun doch wieder die echt heidnische Gleichsetzung oder Parallelisierung von Natur und Gott.

Und alsbald, fast gegen den Willen Augustins, entstehen aus seiner eigenen Lehre heraus die Zwitterbegriffe einer natürlichen Offenbarung, eines natürlichen Wunders, einer natürlichen Gnade. Die ethischen Folgen dieser natürlichen Gnade ergeben tatsächlich und wohl oder übel etwa das Gleiche, was Pelagius lehrte.

So ist es also der augustinische Gnadenbegriff selbst, der in seiner weiteren und optimistischen Fassung (als natürliche Anlage verstanden) einen Kanal oder ein Aufnahmebecken bildet, wo die naturalistische und intellektualistische Ethik der Antike, sei es als paulinische Liebesethik, sei es als Pelagianismus, sei es als platonische oder aristotelische Staats-Ethik immer wieder hereinströmt. — In seiner engeren und pessimistischen Fassung aber (nicht als natürliche Begabung, sondern als göttliche Auswahl verstanden) wird der augustinische Gnadenbegriff die Quelle der dogmatischen Prädestinationslehre einerseits und der evangelischen Glaubensethik andrerseits.

[1] Belege bei Jodl, Geschichte der Ethik I, 2, S. 596, Anmerkung 36.

Digitized by Google

Wem diese Verzweigungen und Bewegungen der ethischen Begriffe bei Augustin geläufig geworden sind, dem werden die moralphilosophischen und theologischen Konstellationen und Kombinationen in der kirchlichen Ethik des Mittelalters keine wesentliche Überraschung mehr bereiten.

Damit ist unser prinzipielles Interesse an der mittelalterlichen Entwicklung gleich zu Anfang dieser Entwicklung erschöpft. Wir gewinnen Raum und Kraft, um unser Augenmerk auf die kulturellen Bedingungen und auf theoretische Einzelheiten zu richten, wie sie der Reihe nach in Handlung treten.

γ) Dante und Augustin.

Da interessiert uns vor allem die kulturgeschichtliche Stellung des heiligen Augustinus selbst. — Das Merkwürdigste daran ist, daß er, um es kurz zu sagen, nicht aus seiner Zeit heraus, sondern in sie hineingewachsen ist. Von Afrika nach Rom und Mailand führt ihn sein geistiger Entwicklungsgang, das heißt von den älteren zu den neueren Stätten der Kultur. Von dem orientalischen Religionsgemisch der Manichäer gelangt er zu der griechischen Philosophie und von dieser zum Christentum. Als ungebundener Individualist beginnt er; verneinend und zweifelnd den verschiedensten Strömungen seiner Zeit gegenüber, behauptet er sich. Suchend und zögernd geht er weiter. Endlich, durch Wahl und Entschluß, stellt er sich in den geregelten Dienst der zukunftsreichsten aller Anstalten und wird ein christlicher Bischof. Man hat seinen Werdegang geradezu mit demjenigen des Goetheschen Faust verglichen.[1] In der Tat, Beide be-

[1] A. Harnack, Augustins Konfessionen, 2. Aufl. Gießen 1895.

Digitized by Google

wegen sich aus kulturmüdem, zweifelndem Individualismus zu sozialer und kollektiver Arbeit.

Gerade den umgekehrten Weg mußte Alighieri gehen. Sein Schicksal hat ihn aus dem jungen, demokratischen Verband seiner aufstrebenden Vaterstadt hinausgeschleudert in den absterbenden Universalismus der ghibellinischen Theokratie. Seine Überzeugungen und Gesinnungen sind eher zurückstrebig als fortschrittlich. Seine volle Sympathie gehört den Idealen der Vergangenheit. Die ersten Ansätze zu einer Neugestaltung des politischen, sozialen, religiösen und literarischen Lebens, in der Art, wie sie sich zu seinen Tagen geltend machen, erscheinen ihm zumeist als Verfall und Verderbnis.[1] Sein Gang führt von Florenz, der Wiege der Renaissance, zurück nach Ravenna, dem Grab der byzantinischen Theokratie. Augustin wird immer geselliger, und auch als Mönch noch bleibt er der Arbeiter der Kirche. Dante wird immer einsamer und selbstherrlicher. Die Kirche, so wie er sie möchte, liegt als eine gewaltig anziehende Vergangenheit hinter ihm.

Darum sieht er auch den Vater dieser Kirche, Augustin, nicht wie wir als einen werdenden und vorwärtsdrängenden, sondern als einen fertigen und vollendeten Denker und Lehrer. Er nimmt ihn, sozusagen, nur in seinen ersten und letzten Voraussetzungen und Ergebnissen, nur in seinen theoretischen Grundlagen, nicht in seinen praktischen Tendenzen. Der Wille, die Persönlichkeit und das Schicksal des Mannes bleiben ihm fremd. Allzu verschieden war er selbst durch Wahl und durch Fügung gerichtet. Nur das Unpersönlichste und Unbeweglichste, die Logik der Methode hat er ihm entnommen.

[1] K. Voßler, Dante und die Renaissance in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern, Bd. XI, 1902, S. 85 ff.

Digitized by Google

Zum Beispiel die augustinische Tendenz, den weltlichen Staat als ein Werk des Teufels zu beseitigen oder zu verdächtigen, konnte Dante, der Vorkämpfer eines freien und weltlichen Kaisertums, weder billigen noch überhaupt verstehen. Darum ignoriert er die negative Definition der *Civitas terrena*, macht sich aber deren Widerspiel und logische Voraussetzung, die positive Definition zu eigen. Er faßt also den Staat nicht als eine Organisation durch die Sünde, sondern gegen die Sünde, nicht als absolut schlecht, sondern als relativ gut, als ein *remedium contra infirmitatem peccati*.[1]

Dieser relativ guten und entwicklungsfähigen *Civitas terrena* hatte Augustin die Gerechtigkeit als Prinzip und den Frieden als Aufgabe fast wider Willen zugestanden. Freudig bemächtigt sich Dante des Gedankens. Alles, was Augustin zu ungunsten der römischen Herrschaft vorgebracht hatte, wird bei Dante zu ihren Gunsten gewendet. Aus einer langen Übersicht über die römische Geschichte macht sich Augustin eine Anklage, Dante eine Verteidigung zurecht.[2] Gemeinsam ist hier nichts als das geschichtliche Beweismaterial und die philosophische Voraussetzung, nämlich der Gedanke, daß die Weltgeschichte das göttliche Weltgericht bedeute. Dieser Grundsatz hält all die zweiundzwanzig Bücher der *Civitas Dei* zusammen. Nirgends konnte ihn Dante lebendiger und vielseitiger gestaltet finden als hier. Fast scheint es, die historische Beweisführung des Augustin habe ihn

[1] De Monarchia III, 4.

[2] Zu dieser verhüllten Widerlegung Augustins dürfte Dante nicht zum wenigsten durch Aegidius Romanus veranlaßt sein. Dieser hat an mehreren Stellen seines De ecclesiastica potestate das abfällige Urteil Augustins gegen die alten Römer wiederholt, bekräftigt und zugunsten seiner kurialistischen Staatslehre geltend gemacht.

Digitized by Google

nicht schlafen lassen. Dreimal hintereinander: im *Convivio* (IV, 5), im *De Monarchia* (II, 5) und im *Paradiso* tritt er den Gegenbeweis an. — Dabei hütet er sich jedoch, mit dem Kirchenvater zu polemisieren. Anstatt ihn offen zu widerlegen, plündert er ihn, deutet ihn um und ignoriert was er nicht brauchen kann. Durch dieses ebenso kluge als kräftige Verfahren ist man im Mittelalter in aller Stille und Liebe mit den unbequemsten Autoritäten, besonders aber mit der Bibel und mit dem heiligen Augustinus fertig geworden.[1]

Im 18. Kapitel des 5. Buches der *Civitas Dei* ermahnt Augustin die Kinder seiner Kirche: sie mögen sich ihrer christlichen Heldentaten nicht überheben. Denn, wer dürfte sich rühmen, für eine so große, wahre, beseligende und dankbare Sache, wie die *Civitas Dei*, gelitten, gestritten und sich geopfert zu haben? Er denke an die alten Römer, die für eine so kleine, falsche, unselige und undankbare Sache, wie ihre *Civitas terrena*, und um ihres irdischen Ruhmes willen die gewaltigsten Taten vollbrachten! Und nun kommen die Beispiele: Brutus, Torquatus, Furius Camillus, Mucius Scaevola, Regulus, Fabricius, Cincinnatus usw. Eben diese und andere Beispiele entnimmt unser Dichter dem Augustin. Aber man höre, wie er sie wendet! „Nicht nur in ihrem Ursprung, sondern auch in ihrem Fortschritt kommt die römische Herrschaft von Gott. Denn von Romulus bis zu ihrem vollendetsten Zeitalter, bis auf den ersten Kaiser, ist sie nicht nur durch menschliche, sondern gar durch

[1] Daß Thomas von Aquino ganz in derselben Weise mit Augustin umgesprungen ist, hat G. von Hertling im Einzelnen nachgewiesen. Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin in den Sitzungsberichten der philos.-philolog. und der histor. Klasse der bayer. Akademie der Wissensch. 1904. Heft IV, S. 535—602.

Digitized by Google

göttliche Wirkungen gediehen. . . Wir werden finden, wie sie nicht nur von menschlichen, sondern gar von göttlichen Bürgern erhoben wurde, in denen keine menschliche, sondern gar eine göttliche Liebe zu ihr lebte. Und das konnte und durfte nicht anders geschehen, als durch göttliche Zwecksetzung, wie sie sich in all der himmlischen Beeinflussung zu erkennen gibt. Und wer wird behaupten dürfen, daß Fabricius ohne göttliche Inspiration gehandelt habe, als er, um sein Vaterland nicht zu verlassen, eine unendliche Menge Goldes ausschlug!" usw.[1]

Und die gleichen Beispiele, zum Teil mit wörtlicher Anlehnung an Augustin, kehren im *De Monarchia* wieder. Kurz, es sind dieselben Fabeln mit umgekehrter Moral. Bei Augustin lautet die Moral: „Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulit miranda Romanos". Bei Dante lautet sie: „Romanum imperium de fonte nascitur pietatis".[2]

Andere Gedanken aber, und gerade diejenigen, in denen Dante mit Augustin übereinstimmt, sind von diesem, von Augustin, nicht zu greifbaren und offenkundigen Programmen oder Tendenzen herausgestoßen worden; vielmehr stellen sie sich als rückläufige und fast zufällige Nebenströmungen oder Wirbel in dem Fluß seiner Lehre dar.

Das Ideal eines christlichen Kulturstaates, der in friedlichem Wechselverhältnis zu der Kirche steht, die

[1] Convivio IV, 5.

[2] Schon Frate Guido Vernani, der im Jahre 1327 eine Widerlegung der Danteschen Staatslehre verfaßte (Contro Dante, De Reprobatione „Monarchiae", ediz. Jarro, Florenz 1906), machte sich das schiefe Verhältnis unseres Dichters zu dem Kirchenvater zu nutze und ließ mit Scharfsinn und mit Geschick eine Reihe von Augustin-Zitaten gegen Dante zeugen.

Digitized by Google

Grundlage alles Rechtes und besonders des Eigentums bildet, sämtlichen Bürgern ihre äußeren Lebensbedingungen sichert, eine wohltätige, almosenverteilende aber besitzlose Kirche an der Seite und einen Kaiser an der Spitze hat, das Ideal eines von kirchlicher Autorität bestrahlten Monarchen, der nicht in seinem Interesse, sondern in demjenigen Aller, nicht in seinem Namen, sondern in demjenigen Gottes nach Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe regiert — kurz, die ganze Staatslehre Dantes könnte man mit vereinzelten und weitverstreuten Andeutungen aus der Masse der augustinischen Schriften heraus mosaikartig zusammensetzen. Aber was beweist das? Die politische Kirche und die mystische Kirche, der Hierarch und der Franziskaner, der Jesuit und der Protestant, der Konservative und der Anarchist, Alle können sich schließlich mit demselben Recht auf Augustin berufen.

Denn eine Voraussetzung haben sie jedenfalls mit ihm gemein: nämlich die Gleichsetzung von *lex divina* und *lex naturalis*, das heißt die Überzeugung, daß alle wahrhaft sittlichen und rechtlichen Werte, seien sie gedacht oder seien sie wirklich, aus Gottes persönlichem Willen stammen. Schon in der späteren Stoa und bei Cicero war diese Identifizierung vollzogen; Augustin aber hat sie mit aller Macht verstärkt, hat ihr eine ungeahnte Tragkraft verliehen. Bei jenen war es nur ein pantheistischer oder theistischer, jedenfalls ein philosophischer und aufgeklärter Gott, der in, oder nach, oder mit dem „Naturgesetz" wirkte.

Jetzt aber kommt der gewaltige Judengott mit all seiner persönlichen Wucht und Willkür diesem „Naturgesetz" zu Hülfe und verschafft ihm eine unmittelbare und handfeste Gültigkeit, wie kein Heide sie sich träumen ließ. Jetzt durfte man rücksichtslos alles

Digitized by Google

bestehende Recht umstürzen, man durfte es zu einem eisernen Gefüge kanonischen Rechtes umbauen, das Individuum durfte sich aller menschlichen Satzung entledigen, auf eigene Art die göttlichen Gebote des Naturrechtes erfüllen. Staat und Kirche ihrerseits durften sich als die Organe göttlichen Rechtes zu unumschränkter Macht über das Individuum erheben, alle Herrschaft, auch das Gewissen, in Beschlag nehmen.[1]

Mit dem Schlachtruf: Gott, der Herr hat's befohlen! bekämpfen und morden sich fortan soziale und individuale, ethische und politische, kirchliche und staatliche Mächte. Auf allen Schlachtfeldern weht das Banner des göttlichen Naturrechtes und verleiht den Kämpfen der mittelalterlichen Menschheit einen fanatischen, aber auch einen großartigen und leidenschaftlichen Zug, einen Spiritualismus und Idealismus, der eigenartig und erquicklich gegen den Charakter der heutigen ethisch-politischen Kämpfe absticht. Denn diese werden unter weniger poetischen, vorzugsweise wirtschaftlichen Schlachtrufen geführt.

So wenig Augustin die Gleichsetzung von Gotteswille und Naturrecht erfunden hat, ebensowenig kann er als der Schöpfer dieses ethisch-politischen Spiritualismus gelten. Derartige Seelen- und Kampfes-

[1] Man vergleiche unter diesen Gesichtspunkten z. B. die folgenden Sätze Augustins miteinander: Si aliquid proconsul jubeat, et aliud jubeat Imperator, numquid dubitatur isto contempto illi esse serviendum? Ergo, si aliud Imperator et aliud Deus, quid judicatis? (Sermo 62, 13.) Dagegen: Prima ergo servitutis caecae percatum est, ut pomo homini conditionis vinculo subderetur; quod non fit nisi Deo judicante, apud quem non est iniquitas. — Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari jubet, perturbari vetat. (De civit. Dei, XIX, 15.)

Digitized by Google

stimmungen werden von einem Einzelnen niemals erzeugt noch entdeckt. Sie sind wie ein Schicksal, das ganze Jahrhunderte und lange Reihen von Menschengeschlechtern erfaßt und trägt und durcheinander wirbelt. Darum möchten wir den heiligen Augustin nicht als den Vater, wohl aber als einen der ersten und größten Söhne der theokratischen Naturrechtsschwärmerei gelten lassen. Und hierin allerdings ist ihm Dante ein treuer und ebenbürtiger Bruder.

Nirgends wird über den kulturgeschichtlichen Tatbestand des menschlichen Lebens ein so umfassendes, ein so unentwegtes Natur- und Gottesgericht gehalten, wie in der *Civitas Dei* und in der *Divina Commedia.* Aber, wie gesagt, kein persönliches Band, sondern die Schicksalsgewalt der Idee umschließt und verknüpft das erste mit dem letzten Riesenwerk des Mittelalters. Darum sind sie — bei gleichen Voraussetzungen — so himmelweit verschieden.

Ihre prinzipielle Verschiedenheit läßt sich an keinem Maßstab sicherer bestimmen, als an der Tragweite, die dort und hier dem Gedanken der Prädestination erteilt wird. Augustin dehnt die Gnadenwahl von dem religiösen auf das sittliche und endlich auf das politische Leben aus. Demnach verhalten sich bei ihm Staat und Kirche wie böse zu gut, wie verdammt zu erwählt, wie Hölle zu Himmel. Dante aber bemüht sich, dem Staat einen selbständigen und gleichwertigen sittlichen Gehalt wie der Kirche zu verschaffen. In der Ethik wahrt er dem natürlichen Willen seine Kraft und sein Verdienst, und in der Religion verschließt er hinter unnahbarer Mystik die Gnadenwahl als ein Geheimnis der rein empfangenden Liebe. Kurz, überall sehen wir ihn am Werk, die Brücken, die von der Gnadenwahl zu ethischem und politischem Nihilismus herabführen, zu zerbrechen.

Digitized by Google

Der anarchistische, quietistische, orientalische und dekadente Zug an Augustin, gerade das, was halb bewußt, halb unbewußt, die lyrische Seele Petrarcas so mächtig gelockt und gefesselt hat, muß einem Dante — wofern er so tief den Kirchenvater durchschaute — im Blute zuwider gewesen sein.

Petrarcas Lieblingswerk, seine Bibel, waren die Konfessionen des heiligen Augustin. Er ist zu diesem Buch in dem denkbar persönlichsten Verhältnis gestanden. Dante betrachtet es rein objektiv als eine moralische Schrift, aus der man etwas lernen kann. Ja, er gibt es uns rundweg zu verstehen: könnte nicht Jeder seinen Nutzen daraus ziehen, so hätte der Verfasser keinerlei Recht gehabt, mit subjektiven Eindrücken, mit psychologischer Selbstbespiegelung und mit dem Schauspiel seiner eigenen Person vor die Öffentlichkeit zu treten.[1] Ein gemeinnütziges, lehrreiches Exempel und nichts weiter bedeuten ihm die Konfessionen.

Wer sich mit den Einflüssen Augustins auf unseren Dichter näher beschäftigen will — und es wäre Zeit, daß Jemand sich endlich dazu entschlösse —, für den wird die Überschätzung dieser Einflüsse die größere Gefahr sein.[2]

---

[1] Convivio I, 2.

[2] Geradezu blindlings ist A. Arena, S. Agostino e Dante, Palermo 1899, dieser Gefahr verfallen.

Digitized by Google

c) Gregor der Große und sein Sündensystem bei Dante.

Neue sittliche Grundsätze, neue ethische Systeme hat die Folgezeit nicht mehr erzeugt. Die ciceronisch-stoische Gerechtigkeitslehre war besonders durch Lactanz und Ambrosius christlich gefärbt worden. Jetzt aber ward auch die augustinische Gnadenlehre wieder veräußerlicht, abgestumpft und kirchlich umgebogen.

Diese unphilosophische Arbeit ist in der Hauptsache das Werk Gregors des Großen. Wir haben gesehen, wie stark in ihm der organisatorische Sinn des Römers war, und wie er sich durchaus von den praktischen Bedürfnissen der Kirche bestimmen ließ. Im Namen der Kirchenpolitik hat er die Gnadenlehre mit der Gerechtigkeitslehre, die überweltliche mit der innerweltlichen Ethik verkettet.

Dabei hütet er sich aber, die Unterschiede dieser beiden Lebensideale zu verdecken oder in Abrede zu stellen. Er hat sehr richtig empfunden, daß man besser tut, sie einzugestehen, ja sogar zu umgrenzen und derart nebeneinander zu ordnen, daß aus der Verschiedenheit der gegebenen Kräfte keine Feindschaft werde.

Das Bedürfnis der Seelsorge hat ihn veranlaßt, die einzelnen Tugenden und Sünden zu einem Systeme zusammenzustellen. Obschon er dieses System nicht frei erfunden noch geschaffen hat, so gilt er in der katholischen Tradition dennoch, und mit gutem Rechte, als der maßgebende Organisator der Lehre von den sieben Haupt- oder Todsünden.

Die Unterscheidung der läßlichen Sünden von den Todsünden war längst geläufig; sie entsprach einer Unterscheidung der sittlichen Forderungen in Ratschläge (consilia) und Gebote (praecepta oder man-

Digitized by Google

data) und einer Scheidung der Gemeinde in Kleriker, das heißt Leute, die einen Überschuß an Sittlichkeit und Verdiensten aufbrachten, und Laien, das heißt solche, die sich mit dem pflichtmäßigen Mindestmaß begnügen durften. Daß sich der verdienstliche Überschuß hervorragender Kraftleistungen für die Deckung eines sittlichen Defizits innerhalb der Kirche verrechnen ließ, ist dem klugen Manne nicht entgangen.[1] Seine Lehre von der Fürbitte und vom Fegfeuer hängt aufs engste damit zusammen.[2] Bei ihm zum ersten Male läßt sich mit Bestimmtheit feststellen, wie die sittliche Forderung durch kirchlich-religiöse Ausflüchte geschädigt und das Gewissen durch das Dogma gefälscht wird.

Indem auf diese Weise für die religiös überspannte sowohl wie für die weltlich entkräftete Sittlichkeit Raum geschaffen war, gelang es, auch das asketische Mönchtum in den Dienst der Kirche zu stellen. Seit Gregor und durch Gregor hat das abendländische Mönchtum teilgenommen „an der Lösung der kirchlichen Aufgabe; aber indem es sein ursprüngliches Ideal des beschaulichen Lebens nicht opfern wollte, wurden auch ihm die Ideale zu Problemen, und indem es an den Zielen der Kirche Teil nahm, aber ihren Weg nicht immer mitgehen konnte, erlebte es eine eigentümliche Geschichte".[3]

So darf man wohl sagen, daß die großen praktischen Problemverschlingungen der Kirche vorzugsweise auf Gregor zurückgehen. Etwa dasselbe, was Cicero für die Entwicklung der ethischen Systeme be-

[1] Moralia XVI, cap. 51 und 64.

[2] Vgl. oben, Bd. I, 1. S. 68 und Gregors Dialogi IV, 39 u. 55.

[3] A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. 2. Aufl. Gießen 1882, S. 37.

Digitized by Google

deutet, ist Gregor für die Entwicklung der kirchlichen Praxis geworden.

Dort entstanden die Fragen: wie verhält sich das natürliche zu dem göttlichen und zu dem historischen Recht, und wie das Recht überhaupt zu der Macht? Hier aber entstehen keine wissenschaftlichen Fragen, sondern handgreifliche Interessenkonflikte. Der Laie soll auf seine guten Werke bauen und in gewissem Sinn ein eigenes sittliches Bewußtsein haben, soll aber der Kirche das Schicksal seiner Seele anheim stellen. Der Mönch soll durch Entsagung und Beschaulichkeit ein Kapital von Verdiensten im Jenseits erraffen, aber von der Klugheit des Priesters im Diesseits sich ausnützen und verwenden lassen. Dieser endlich soll seinen Schutz bei den Fürsten suchen, welchen die zeitliche Macht gehört, ohne sich jedoch von ihnen unterjochen oder verführen zu lassen.[1] Kurz, die ciceronischen Problemverschlingungen sind bei Gregor in größtem Stile aktuell geworden.

Daß es vorzugsweise Gregor war, der die abendländische Menschheit in diese Konflikte hineingetrieben hat, ist von Dante weder ausgesprochen noch gesehen worden. Er kannte von dem Kirchenfürsten besser die Schriften als die Taten, und kümmerte sich mehr um seine Angelogie als um seine Politik.[2] Er sieht und beurteilt nur den Lehrer, nicht den Politiker. Daß er die Hauptwerke Gregors, die Dialoge, die Moralia und die Episteln gelesen hat, ist mehr als wahr-

[1] Moralia XXXI, cap. 5 ff.
[2] Parad. XXVIII, 133 ff.

Digitized by Google

scheinlich.[1] Die Anordnung der sieben Todsünden, wie sie der Einteilung des Purgatorio zugrunde liegt: *Superbia, Invidia, Ira, Tristitia (sive Acedia), Avaritia, Gula, Luxuria* ist genau die gregorianische.[2] Womit freilich noch lange nicht als bewiesen gilt, daß der Dichter sie tatsächlich von Gregor übernahm. Sie scheint ja überhaupt nicht das Werk eines Einzelnen zu sein, sondern ruht auf einer langen Tradition. Bei Cassian sind es zunächst noch acht Todsünden. Die *Superbia* wird als Grundlaster, und als Abzweigung davon die *Vanagloria* gezählt. Auch Gregor noch scheidet *Superbia* und *Vanagloria*. Indem er jedoch den Todsünden eine siebenfache Gnadengabe entgegenstellt, gibt er die Handhabe, um aus der Achte die Siebenzahl in Übereinstimmung mit den sieben Tugenden: Liebe, Hoffnung, Glaube, Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit herzustellen. Von diesen Tugenden gehen, wie man sich erinnert, die ersten drei als die spezifisch religiösen in der Hauptsache auf Paulus, die letzten vier als die spezifisch weltlichen in der Hauptsache auf Platon zurück.

Von den sieben Todsünden aber bezeichnet Gregor die fünf ersten als *vitia spiritualia*, die zwei letzten als *vitia carnalia*. Dante indes hat diese Siebenzahl, offenbar dem Parallelismus mit den Tugenden zulieb, in eine Dreiheit und eine Vierheit gegliedert.[3] Außerdem ist Gregor, wenn auch der Erste, doch keineswegs der Einzige, bei dem sich die Dantesche Reihenfolge der Hauptsünden nachweisen läßt. Sie findet sich z. B. bei Alcuin und bei Petrus Lombardus und hat, was

[1] Den Ausdruck heiliger Athlet (Parad. XII, 56) erinnere ich mich, irgendwo bei Gregor gelesen zu haben.

[2] Vgl. Moralia XXXI, cap. 45.

[3] Purgat. XVII, 112ff.

Digitized by Google

besonders ins Gewicht fällt, in die Ethik der Mystiker Hugo von St. Victor und Bonaventura von Bagnorea Eingang gefunden. Auch in dem *Tesoretto* des Brunetto Latini hätte ihr Dante begegnen können.[1] Schließlich wäre noch sehr zu erwägen, ob der Dichter nicht von sich aus, besonders durch architektonische Rücksichten auf Inferno und Paradiso, zu seiner Anordnung des Purgatorio gelangen mußte.

Eine einzige und feste Reihenfolge hat in der mittelalterlichen Kirche ohnedem nicht die Herrschaft gewinnen können.[2] Denn man leitete die einzelnen Hauptsünden nicht nach den Graden ihrer Stärke, sondern nach ihrer psychologischen Herkunft voneinander ab. Man pflegte sie nicht als eine Stufenleiter, sondern als einen Stammbaum aufzufassen und darzustellen. Oder, wenn man der Sache auf den Grund ging, erkannte man sie gar als einen geschlossenen Ring von unsittlichen Zuständlichkeiten, die sich gegenseitig bedingen. Was Gregor von den Tugenden sagt, nämlich daß sie sich stützen und daß die eine niemals ohne sämtliche anderen denkbar ist[3], das läßt er auch von den Lastern gelten. Demnach könnte man, streng genommen, die einzelnen Laster beliebig aneinander reihen und jedes von ihnen als das Grundlaster erscheinen lassen. Wo ein Kreislauf ist, da bleibt es gleichgültig, an welchem Punkte man eintritt.

---

[1] Vgl. Ed. Moore, Studies in Dante, II, 182—208.

[2] Ebensowenig hat es eine scharfe Scheidung zwischen „Todsünden" und „Hauptsünden" gegeben. Vgl. Otto Scheel, göttingische gelehrte Anzeigen 1903, S. 298 f.

[3] Omnes virtutes in conspectu conditoris vicaria ope se sublevant, ut quia una virtus sine alia vel nulla est omnino, vel minima, vicissim sua conjunctione fulciantur. Moral. XXI, cap. 3. Vgl. auch I, cap. 32.

Digitized by Google

Wenn Gregor trotzdem mit aller Entschiedenheit den Stolz als das Grundlaster voranstellt und aus diesem allein die übrigen herauswachsen läßt, so ist er auch hier bewußter- oder unbewußtermaßen von praktischen, fast möchte ich sagen, kirchenpolitischen Trieben geleitet. Die weniger praktische griechische Kirche hat an die Stelle des Stolzes die Wollust gesetzt. Theoretisch betrachtet war sie dabei insofern besser berichtet, als Wollust zunächst kein geistiges, sondern ein fleischliches Laster darstellt, und als der Ursprung aller Sünde in letzter Linie dem Fleisch und der Natur zugeschrieben wurde. Für Gregor aber handelte es sich darum, das Prinzip der göttlichen und der kirchlichen Autorität zu retten, weshalb er die geistige Auflehnung des Individuums als das Verwerflichste von Allem zu brandmarken seine guten Gründe hatte. Seither ist in der abendländischen Kirche der Stolz der Vater aller Sünde geblieben.[1] In der Geschichte von Adams Sündenfall und von der Empörung Lucifers hatte man einen willkommenen Beleg für diese Wertung.

Durchaus im Einklang damit erhebt Gregor die Demut als die vorzüglichste der Tugenden[2], und einen beträchtlichen Nachdruck legt er auf den Gehorsam.[3]

Diese autoritative, echt mittelalterliche Auffassung ist von Dante zwar nicht beseitigt, aber doch stark entkräftet worden. Von den drei Tieren, die ihm entgegentreten, dürfte der Stolz, obgleich als Löwe dargestellt, das weniger gefährliche sein. Mit Stolz weiß

[1] Schon vor Gregor hatte Cyprian ihm diese Stelle gewiesen.

[2] G. Joh. Th. Lau, Gregor I. der Große, Leipzig 1845, S. 536.

[3] Ebenda S. 532.

Digitized by Google

der Dichter sich selbst zu sehr behaftet, als daß er gar so etwas Furchtbares an ihm finden könnte. Die Worte für Demut und Gehorsam (*umiltà* und *ubbidire*) gehören nicht gerade zu den häufigsten in der „Komödie".[1]

Das macht, daß Gregor für die Kirche, Dante aber für sich selbst gearbeitet und geschrieben hat. Dieser gewaltige Unterschied trennt die beiden Männer und hat nur zufällige und äußerliche Berührungen zwischen ihnen zugelassen. Politische Kirchenfürsten dürfen auf Gegenliebe bei Dante nicht rechnen.

d) Dante und das Mönchtum.

Daher kommt es auch, daß er das Zeitalter der politischen Ausbreitung und Festigung der Kirche, die ganze Epoche von Gregor I. bis auf die große Reformbewegung unter Gregor VII., ohne sonderliche Neigung betrachtet.

Die Stiftung des Benediktinerordens (529) ist das letzte kirchliche Ereignis, bei dem er mit Wohlgefallen verweilt. Den heiligen Benediktus hat er zum höchsten Vertreter des Mönchtums erhoben. Ihm überläßt er es, dessen Geschichte zu erzählen und das Urteil darüber zu sprechen. Ihn hat er durch verwandte und sorgfältig ausgewählte Vertreter des Mönchtums aus früheren und späteren Zeiten umgeben.

Der höchste von den Planetenhimmeln, der Saturnhimmel, gehört den Mönchen. Unter dem Zeichen Saturns hat die Erde ihr goldenes Zeitalter gehabt. Damals wurden die Bedürfnisse des Menschen von einer unverdorbenen Natur unmittelbar befriedigt. Da es keine Technik gab, die unsere Tätigkeit in An-

[1] Vgl. auch Edw. Moore, Dante's attitude towards sins in Studies II, S. 214ff.

Digitized by Google

spruch nahm, so konnte der müßige Geist sich in reinster jenseitiger Beschaulichkeit wiegen und beruhigen. So ungefähr dachte man sich im Mittelalter das goldene Zeitalter.[1] Es war ein beschauliches Ideal, und diese Beschaulichkeit hat im Saturnhimmel ihr Symbol: es ist die goldene Himmelsleiter, die von der räumlich begrenzten siebenten Sphäre durch den Kristallhimmel hindurch in das raumlose Empyreum unmittelbar hinaufführt. — Und der heilige Benediktus erklärt:

Dort oben ist vollendet, reif und ganz
Ein jeder Wunsch, und dort allein verharrt
Jeglicher Teil, so wie er immer war.
Denn nicht im Raum und nicht auf Polen ruht es[2],
Und unsre Leiter führt bis dort hinüber,
Weshalb sie ferne deinem Aug' entschwindet.
Bis dort hinauf erblickte Jakob sie,
Der Patriarch, zum höchsten Gipfel reichend,
Als sie besetzt von Engeln ihm erschien.
Doch heutzutag will niemand seine Füße,
Hinaufzusteigen, von der Erde heben.
Und meine Regel schwärzt nur das Papier.
Die Mauern, die ein Kloster waren, sind
Nun Diebeshöhlen, und die Kutte ist
Ein voller Sack mit faulem Mehl geworden.
Der schwerste Wucher selbst läuft weniger
Dem Wunsch des Herrn zuwider, als der Zins,
Wonach das tolle Herz der Mönche schlägt.
Denn, was an Gut die Kirche auch verwahrt:
Den Armen, die in Gottes Namen bitten,
Nicht Vettern oder Schächern gar gebührt's.
Das Fleisch der Sterblichen ist schwach,

[1] Vgl. A. Graf, il mito del paradiso terrestre in Miti, leggende e superstizioni del medio evo, Turin, Bd. I, 1892, besonders S. 52ff., wo von den kontemplativen Studien Adams die Rede ist.

[2] Das Empyreum.

Digitized by Google

Und guter Anfang sichert Euch noch nicht,
Daß von dem Bäumchen auch die Frucht gedeihe.
Petrus begann mit Golde nicht noch Silber,
Und ich begann mit Beten und mit Fasten,
In Demut schuf Franziskus seinen Orden.
Und wenn du diese Anfänge betrachtest
Und dann gewahrest, wohinaus sie führten,
So siehst du, wie das Helle dunkel ward. —
Jedoch, als Gott es wollte, lief der Jordan
Stromaufwärts, und das Meer entleerte sich —
Ein klein'res Wunder könnt' uns Hülfe schaffen.[1]

Der Gedanke, daß die höchste Aufgabe des Mönchtums religiöse Beschaulichkeit sei, liegt nicht nur diesen Worten, sondern dem ganzen Tenor der beiden dem Mönchtum gewidmeten Gesänge zugrunde. Als moderne Trabanten des heiligen Benediktus läßt Dante Pier Damiani, den Einsiedler von Fonte Avellana, und Romoaldo, dessen Vorgänger und Gründer des Kamaldulenserordens, als antiken Trabanten den alexandrinischen Heiligen Makarios auftreten.

Die Stifter der praktisch tätigen Bettelorden aber, der heilige Dominikus und der heilige Franziskus, finden drei Stufen weiter unten: im vierten Himmel, als Vorkämpfer und Lehrer der Kirche ihren Platz. Damit dürfte angedeutet sein, daß der Bettelmönch eigentlich doch eine Einrichtung zweiten Grades und sozusagen kein vollständiger Mönch ist.

Die Vorstellung, daß der rein kontemplative Mönch auf goldener Jakobsleiter von der Erde zum Himmel hinaufsteigt, gehört zu den Gemeinplätzen des Mittelalters.[2] Es ist nur natürlich, daß Dante, da er den

[1] Parad. XXII, 64—96.

[2] Man findet sie vor allem in dem von Gregor I. erzählten Leben des heiligen Benedikt, Dialog. II, 37, bei Pier Damiani, bei St. Bernhard und vielen Anderen. Vgl. E. Anzalone, Dante e Pier Damiano, Arcireale 1903, S. 95 ff.

Digitized by Google

Grundgedanken teilte, sich auch das gebräuchliche Symbol dafür nicht entgehen ließ.

Der zweite Grundgedanke aber, den der Dantesche Benediktus ausführt, ist ein geschichtsphilosophischer: nämlich, daß alle Gemeinschaften, die auf eine religiöse, also überweltliche Idee gegründet sind: die Kirche, das beschauliche Mönchtum und die Bettelorden, mit hartnäckiger Regelmäßigkeit entarten und verweltlichen.

e) Dante und die mittelalterliche Geschichtsphilosophie.

Wie erklärt sich aber die leidige und unstreitbare Tatsache solcher Entartungen?

Wir Modernen haben zwei Wege, um derartigen Fragen auf den Grund zu gehen. Erstens: wir untersuchen die geschichtlichen Verhältnisse; wir erklären eine gegebene Entartung als allerseits bedingte, in gewissem Sinne notwendige Erscheinung. Und damit ist sie entschuldigt und hört auf, Entartung zu sein. Zweitens: wir greifen auf die prinzipielle Seite der Sache zurück. Durch philosophische Analyse und Kritik stellen wir einen Konflikt von Kulturwerten fest. In dem vorliegenden Falle erkennen wir ein Beispiel des bereits enthüllten ethisch-politischen Konfliktes des Guten mit dem Nützlichen. Jetzt stellt sich uns die Entartung nicht mehr als etwas Notwendiges dar, sondern als ein Fehler, als ein Nichtseinsollendes, als eine dem ganzen Mittelalter mehr oder weniger eigene Fälschung des Gewissens.

Dies, in aller Kürze, unsere beiden Standpunkte, die einzigen, die uns logischermaßen denkbar sind.

---

und V. Capetti, Studi sul paradiso dantesco, Bologna 1906, S. 112f.

Digitized by Google

Das Mittelalter aber hat diese beiden fortwährend verwechselt. Darum kreuzt und verwirrt sich die Perspektive des einen immer wieder mit derjenigen des anderen. Ist der mittelalterliche Geschichtsschreiber ein philosophischer Kopf, so betrachtet er alle Ereignisse in ihrer unmittelbaren Beziehung auf die höchsten theologisch-philosophischen Werte und vernachlässigt ihre empirischen und kausalen Beziehungen untereinander. Alle Geschichte erscheint ihm dann als göttliche Handlung, als Wunder. Ist er ein unphilosophischer Kopf, so erscheint ihm alle Geschichte als ein sinnloses, mechanisches Nebeneinander, das er ebenso mechanisch registriert: der Tod eines Fürsten, eine Sonnenfinsternis, eine Überschwemmung, eine Schlacht, alles in Zeit und Raum chronikenhaft aneinandergestoppelt. Wundergeschichte und Chronik, Legende und Zeittafel, das sind die Pole, zwischen denen alle mittelalterliche Geschichtschreibung hin- und herläuft. „Die Beziehung der Dinge auf den göttlichen Endzweck der Erlösung war in der Geschichtschreibung so vorherrschend, daß die Beziehung derselben auf ihre irdischen Ursachen nur sehr unvollständig in Erwägung gezogen wurde. Die Historik faßte weniger den ursächlichen als den endzwecklichen Zusammenhang der Dinge ins Auge. Um den letzteren zu gewinnen, gab sie die Verbindung des Lebens mit dem Diesseits preis. Der innere Zusammenhang der Ereignisse bestand für sie eben nur in der Beziehung derselben zu dem in der Zukunft gelegenen Endzweck aller Dinge. Die mittelalterliche Historik verstand demnach unter der Entwicklung der menschlichen Geschichte keineswegs eine den Verhältnissen von Ursache und Wirkung unterstellte Annäherung der Dinge an das Ziel der göttlichen Erlösung. Es ließe sich daher auch kaum eine klare Vor-

Digitized by Google

stellung gewinnen über die Bedeutung, welche die Geschichtsschreibung der menschlichen, insbesondere der antiken Geschichte mit Bezug auf die christliche Erlösung denn eigentlich beimaß, wenn der in der Historik fehlende Aufschluß über diese Frage nicht an anderer Stelle, und zwar in der theologischen Literatur zu finden wäre".[1]

Befragen wir diese theologische Literatur. Wir erinnern uns, wie der Geist des thomistischen Systemes es mit sich brachte, daß alle irrationelle Kulturarbeit (Heidentum usw.) durch Beziehung auf eine einheitliche Zweckursache rationalisiert werden mußte.[2] Demnach wäre doch wohl zu erwarten, daß ein Thomist, wie Dante, z. B. die ganze Geschichte des heidnischen Rom als eine durchaus natürlich verlaufende Kausalkette von Ereignissen auffaßte. Denn eben dadurch, daß diese Kette sich auf das rationale Ziel einer einheitlichen Weltherrschaft hinbewegt, müßte sie zu einer rationalen und kausalen werden.

Nichtsdestoweniger hat Dante alle Höhepunkte der römischen Geschichte als ausgesprochene Gottes-wunder bestaunt, anstatt sie zu erklären. Man erinnere sich seiner oben zitierten Worte: „Nicht nur in ihrem Ursprung, sondern auch in ihrem Fortschritt kommt die römische Herrschaft von Gott."[3] Nicht nur am Anfang und am Ende der römischen Geschichte[4], sondern auch in der Mitte ihres Verlaufes steht das Wunder. Die historische Entwicklungskette wird durch den unerforschlichen Ratschluß Gottes nicht etwa zusammengehalten, sondern fortwährend durchbrochen.

[1] H. von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1887, S. 647 f.

[2] Vgl. Bd. I, 1, S. 205.

[3] Oben S. 389 f.

[4] Vgl. Inferno II, 13—27.

Digitized by Google

An dieser Stelle stößt die rationalistische Richtung des Thomismus auf die ethische Mystik des heiligen Augustin. Diese aber war im ganzen Mittelalter mächtiger als die Kritik. Eben darum gehört die mittelalterliche Geschichtsphilosophie nicht in die Erkenntnistheorie, sondern in die Ethik.

Also auch bei Dante noch schillert die Weltgeschichte zwischen Wunder und Kausalgesetz hin und her. Doch müssen wir uns klar machen, daß es nicht etwa eigene theoretische Unfähigkeit ist, was ihn an der Ausbildung einer strengen historischen Kritik gehindert hat. Der Thomismus hätte ihm sogar die philosophische Grundlage dazu liefern können und hat sie mit seiner Unterscheidung von Natur und Gott den heutigen Thomisten geliefert. Weder Mangel an Scharfsinn und Wirklichkeitstrieb noch Mangel an logischen Begriffen hinderten unseren Dichter. Nein, in letzter Linie hat lediglich sein praktischer Mystizismus und sein ethisches Pathos ihm die Klarheit des historischen Auges getrübt.

Er vermag sich die immer wiederkehrende Entartung der Kirche und der Mönchsorden historisch nicht zu erklären, weil er sie historisch überhaupt nicht erklärt haben will. Er stellt sich gar nicht die Frage nach ihrer kausalen Bedingtheit. Er trachtet und weiß sie nur als Mißbrauch und Verbrechen zu brandmarken — oder aber er nimmt sie geduldig hin als ein gottgewolltes Wunder, als eine Prüfung. Schließlich tröstet er sich mit der Hoffnung, daß aus einem zweiten Wunder zur guten Zeit auch die Abhülfe kommt.

> Das Schwert des Himmels schneidet nicht zu früh
> Und nicht zu spät. Dem Ungeduldigen nur,
> Der fürchtet oder hofft, erscheint es so.[1]

[1] Parad. XXII, 16 ff.

Digitized by Google

Es läßt sich von Fall zu Fall beobachten: je stärker das ethische Pathos des Dichters engagiert ist, um so mangelhafter seine historische Kritik. Im ganzen Mittelalter ist man willkürlich mit der Weltgeschichte umgesprungen, aber man ließ sich immerhin von bestimmten Konventionen beherrschen und leiten. Bei Dante wird diese konventionelle Willkür zu einer stark persönlichen. Er erforscht nicht die gegebene, sondern er erschafft sich eine gewollte Geschichte. Aus Ulixes macht er einen Kolumbus, aus Statius einen Christen, aus Cato Uticensis einen Greis, aus Minos ein Ungeheuer und aus der Seherin Manto eine Städtegründerin. Dabei stellt er sich an, als wäre er ein Erforscher der Geschichte und kommt sich vielleicht auch selbst als solcher vor. In Wahrheit ist er ein Moralisator der Geschichte. Selbst wenn er behauptet, sein Bericht über die Gründung der Stadt Mantua sei der einzig glaubwürdige, so steht er nicht auf theoretischem, sondern auf moralischem Boden. Offenbar soll diese Geschichte, die nicht umsonst im Kreis der Wahrsager und Zauberer ihren Platz findet, weniger eine fertige Wahrheit, als eine Mahnung zur Wahrheit bedeuten:

La verità nulla menzogna frodi.[1]

Allein, so persönlich immer derartige Konstruktionen sind, sie bedürfen der historischen Erklärung. Dante hat die Moralisierung der Weltgeschichte nicht erfunden. Sie gehörte zu den mächtigsten und unwiderstehlichsten Denkgewohnheiten des Mittelalters.

---

[1] Inferno XX, 99.

Digitized by Google

f) Die Moralisierung von Natur und Geisteswelt im Mittelalter.

Ein Satz, wie: Jesus Christus, der Sohn Gottes, hat die katholische Kirche gegründet und den Jünger Petrus als seinen Stellvertreter zum Oberhaupt eingesetzt, ist zunächst eine historische Konstruktion. Ich kann sie aber mehrfach verwerten.

Bediene ich mich ihrer zum Zwecke kirchengeschichtlicher Forschungen, so ist es eine Hypothese. Verwende ich sie mit pädagogischer Absicht, etwa um einem Kind die Wunderwirkung der kirchlichen Sakramente zu erklären, so ist es ein Axiom. Gebrauche ich sie zu politischer Propaganda, etwa um Anhänger für die Kirche zu gewinnen oder die gewonnenen festzuhalten, so ist es ein Dogma.

Die Gültigkeit des Dogmas aber ist ihrer logischen Natur nach grundverschieden von derjenigen der Hypothese und des Axioms. Die letztere wird durch die theoretischen Zwecke der Forschung und der Erklärung bedingt, verliert also, sobald der Zweck erreicht ist, ihren Sinn. Jene aber, die dogmatische Gültigkeit, wird durch einen praktischen Zweck bedingt. Es gehört zum Wesen des Dogmas, daß es ohne Rücksicht auf theoretische Bedenken blindlings für wahr genommen, geglaubt und anerkannt werde. Damit also eine historische Konstruktion wie die obige zum Dogma werde, bedarf es aller erdenklichen Mittel der Suggestion und der Überredungskunst: vom Sophismus bis zur körperlichen Züchtigung, vom redlichen Beweis bis zur Lüge.

Ist nun, durch mancherlei Künste, endlich einmal unser Satz vom Gottessohn als dem Stifter der Kirche ein Dogma geworden, so lassen sich eine Reihe von Imperativen und Maximen politischer, recht-

Digitized by Google

licher und sittlicher Art daraus ableiten. Der Rechtsanspruch des römischen Bischofs auf den Primat über die andern, die Forderung einer entweltlichten Kirche und die einer verkirchlichten Welt, kurz, die widersprechendsten Imperative und Maßregeln berufen sich auf die genannte Geschichtskonstruktion — aber, wohlgemerkt, nur insofern sie Dogma und nicht mehr insofern sie Geschichtskonstruktion oder Hypothese oder Axiom ist. Ohne Dogma zu sein, kann eine historische und ebensowenig eine naturalistische Konstruktion oder Deutung oder Erkenntnis nie und nimmer zur Maxime werden. Dogma ist ein Glauben und ein Wollen, das über kurz oder lang zum Sollen führt. Eine historische oder naturalistische Wahrheit oder Hypothese aber ist weder das Eine noch das Andere und darum niemals fähig, den praktischen Menschen zu verpflichten. Wenn man trotzdem von historischen Rechtstiteln, von natürlichen Pflichten und von Naturrecht spricht, so wird das Sollen in die Geschichte und in die Natur hineingetragen, nicht aus ihr herausgelesen.

Diesen gewaltigen Unterschied verkannte der mittelalterliche Mensch. Er vermengte das, was ist, mit dem, was sein soll, die Wirklichkeit mit dem Ideal. Er hat nicht nur aus Dogmen, sondern aus allerhand Deutungen, Konstruktionen und Erkenntnissen der geschichtlichen und natürlichen Wirklichkeit, ja sogar aus den unmaßgeblichsten Einfällen der Phantasie ein Sollen abgeleitet. So konnte z. B. das Verhältnis von Sonne und Mond, oder das Bibelwort von den zwei Schwertern als maßgebend für die Regelung des Verhältnisses von Papst und Kaiser gelten.

Das ganze natürliche und geistige Geschehen war zu einer moralischen Fabel geworden. In den Be-

Digitized by Google

wegungen des Universums verkündete der Herr seine Befehle. Ja, das wahrhaft Gültige und eben darum wahrhaft Seiende an dem Weltgeschehen war die Moral. Alles Andere, alles, was nicht zu dem moralischen, sondern zu dem künstlerischen oder wissenschaftlichen Menschen spricht, war die Fabel. Die moralische Deutung machte das Sein zur Wirklichkeit, die wissenschaftliche Begreifung machte es zur Fabel. So entwickelte sich in der mittelalterlichen Weltanschauung als Gegenstück zu dem theoretischen Intellektualismus der moralische Illusionismus.

Sehr schön spiegelt sich das Widerspiel dieser Gedanken in der zweifachen Auffassung der Kirche. Der moralische Illusionismus lehrte: Weil der Gottessohn die Kirche sichtbar gestiftet hat, so ist sie die sichtbare Gemeinschaft der Auserwählten, so soll sie als die höchste Verwirklichung des göttlichen Willens verehrt und anerkannt werden, alles beherrschen, alles besitzen, alles an sich reißen. — Der theoretische Intellektualismus lehrte: Die Kirche ist wie alles Historische und Sichtbare keine Wirklichkeit, sondern ein göttliches Zeichen, ein Symbol, der sichtbare Schein einer unsichtbaren Gemeinschaft der Auserwählten. Die wahre Kirche ist die unsichtbare, das *corpus mysticum*. Daher muß die historische Kirche von aller Weltlichkeit sich reinigen, in das Gewissen sich zurückziehen, aus der Öffentlichkeit verschwinden, auf Besitz verzichten, den Priesterstand abschaffen usw.

Dieser moralische Illusionismus war natürlich, geradeso wie der theoretische Intellektualismus, von langer Hand schon vorbereitet. Wir erinnern uns, wie schon im Altertum kraft des Begriffes der *lex naturalis* das natürliche Sein und Geschehen zu einem natürlichen Sollen und Wollen geworden ist.

Digitized by Google

Zu einer allgemeinen Epidemie aber konnte der moralische Illusionismus erst dadurch sich ausbreiten, daß man in dem kirchlichen Dogma eine anscheinend theoretische Wahrheit gewonnen hatte, aus der sich sittliche Imperative anstandslos und logischermaßen ableiten ließen. Erst durch das Vorhandensein eines gültigen Dogmas ist die merkwürdige Täuschung entstanden, daß jede theoretische Wahrheit zu sittlichen Verpflichtungen führe. Der Satz, daß Jesus Christus die Kirche gestiftet habe, war ja, an und für sich genommen, zunächst mit jeder beliebigen Erzählung des Neuen und des Alten Testamentes gleichwertig. Darum, sagte man sich, muß aus jeder dieser Erzählungen eine moralische Maxime zu gewinnen sein.

Nun enthielt aber das biblische Gotteswort nicht nur historische Berichte, sondern auch Gleichnisse, und zwar vorzugsweise solche, die von Jesu Christo selbst zum Zwecke moralischer Ermahnung ersonnen waren. Demnach hat der Sohn Gottes selbst die Bahn moralischer Dichtung betreten und eröffnet. Von der Bibel ausgehend, ergießt sich die Moralisierung über das ganze Universum.

Man kann in der Hauptsache dreierlei Quellen unterscheiden, aus denen die Gewässer der Moralisierung zu einem einzigen Weltmeer zusammenfließen.

1. In der Genesis las man die Schöpfung der Natur durch Gottes Willen. Eben deshalb, mußte man sich sagen, weil sie historischermaßen aus einem Wollen hervorgegangen ist, muß sich, logischermaßen, ein Sollen für die Menschheit daraus ableiten lassen. Die antiken Philosophen, besonders die Stoiker, hatten das Sein und Geschehen der Natur irrtümlicherweise mit dem Wollen und Sollen der Natur verwechselt. Jetzt aber, durch die Schöpfungslehre, ward die unbewußte Verwechslung zu einer bewußten Identifi-

Digitized by Google

kation. Jetzt wurde sie niet- und nagelfest. Insofern dürfen wir die Genesis als die vorzüglichste Quelle für die Moralisierung der Natur bezeichnen.

2. In den biblischen Erzählungen von dem Sündenfall Adams, dem Erlösungstod und der Auferstehung Christi hatte man Anfang und Endziel der Menschheitsgeschichte beisammen. Nirgends deutlicher als hier waren die Absichten, welche Gott mit der Menschheit hat, und damit die moralische Beziehung unseres Sollens gegeben. Insofern dürfen wir diese Teile als die vorzüglichste Quelle für die Moralisierung der Geschichte bezeichnen.

3. In den Gleichnisreden Jesu Christi und in der Bildersprache der Propheten hatten auch erdichtete Ereignisse und Darstellungen eine streng moralische Wendung erhalten, und insofern dürfen wir diese als die vorzüglichste Quelle für die Moralisierung der Kunst bezeichnen.

Nur eine einzige Form des menschlichen Denkens ragt jetzt als einsame Insel noch aus der dreifachen moralischen Überschwemmung empor: die Logik. — Die Logik zu moralisieren, hat selbst das Mittelalter nicht fertig gebracht. Von hier werden darum alle ernsthaften Versuche, das Universum wieder zu entmoralisieren, auszugehen haben. Die Logik wird deshalb von ethischen Mystikern immer wieder als das sündhafte Prinzip des menschlichen Geistes, als die Tochter des Satans verschrieen werden. Teufel und Logik verbrüdern sich aufs innigste. Der bedeutendste Logiker des Mittelalters, Abälard, hat als erster den Kampf gegen die mystische Moralisierung des moralisch Indifferenten, insbesondere der Natur, wieder aufgenommen.

Das Erste, was schon vor Beginn des Mittelalters durch symbolische Deutung in christlichem Sinne

Digitized by Google

moralisiert wurde, war die griechische und römische Mythologie. Es folgten die Dichtungen des Virgil, des Ovid, des Lucan, des Statius usw. Die literarische und künstlerische Vorgeschichte der „Komödie" wird uns diesen Vorgängen näher bringen.

Vorerst beschäftigen uns nur diejenigen Moralisierungen, die für Staats- und Rechtslehre von Bedeutung wurden. Das sind vorzugsweise einige Moralisierungen der Natur und der Geschichte.

g) Dante und die Grundsätze des kanonischen Rechtes.

Wir erinnern uns, daß in den letzten Jahrhunderten der antiken Philosophie die naturalistische Denkungsart mehr und mehr durch die historische verdrängt wurde.[1] Wir wissen außerdem, daß die katholische Kirche auf ein geschichtliches Ereignis und auf die Person Jesu Christi ihren Ursprung zurückführte. Durch dieses Zusammentreffen erhielt die Moralisierung der Geschichte, wie sie im Dienst der Kirche geübt wurde, von vorneweg das Übergewicht über die naturalistische Staatslehre der Platoniker und der Stoiker. Es waren geschichtsphilosophische, und keine naturphilosophischen Betrachtungen, vermöge deren Augustin den Vorrang der *Civitas Dei* über die *Civitas terrena* erwiesen hatte. Nachdem Christus als der Stifter der Kirche anerkannt war, bot sich innerhalb der historischen Betrachtungsweise nur noch der erste Brudermörder, Kain, als der Stifter des Staates dar. Seither ist die Lehre vom Staat auf Jahrhunderte hinaus durch die Lehre von der Kirche bestimmt. Die Staatslehre wird kirchlich.

[1] Bd. I, 1, S. 143.

Digitized by Google

„In der Gestalt, die der Kirchenbegriff durch die Spekulation der Kirchenväter empfing, war er der Potenz und der Tendenz nach bereits ein neuer und spezifischer Rechtsbegriff, der aus dem Rahmen des antiken Rechtssystems schlechthin heraustrat."[1] Die Gedankenreihe dieser Spekulationen verlief etwa folgendermaßen. Der Gottessohn hat der christlichen Kirche 1. ihr Dasein gegeben und darum auch 2. ihre Aufgabe gewiesen und damit implicite 3. ihr die Mittel und Wege dazu verliehen. Er ist nicht nur in der Vergangenheit ihr Stifter, sondern auch in der Zukunft ihr Führer und in aller Ewigkeit ihr Organisator, das heißt ihr ethisch-politisches Lebensprinzip.

Wie in der Persönlichkeit Christi die mystische Vereinigung von Gott und Mensch, so ist in der Kirche Christi die mystische Vereinigung von Jenseits und Diesseits gegeben. Sie ist, wie die berühmte Formel lautet, das „Corpus mysticum Christi".[2] In dieser Lehre von der Kirche, als einem übernatürlichen Organismus, ist die naturalistische und platonische Lehre vom Staat, als einem natürlichen Organismus, theoretisch enthalten und zugleich mystisch überwunden.

Sobald der theologische Kirchenbegriff zum Dogma geworden ist, das heißt allgemeine Anerkennung gefunden hat, lassen sich aus ihm, kraft seiner mystischen Doppelnatur, die weitgehendsten Rechtsordnungen und Ansprüche ableiten. Das haben die Kanonisten des Mittelalters getan, wobei sie teils die Vorstellungen des römischen, teils diejenigen des germanischen Rechtes zu Hülfe nahmen. Ihre Grundmaxime aber lautete: „Der göttliche Stifter selbst hat

---

[1] Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 107.

[2] Man berief sich bei dieser Lehre auf die bekannten Bibelstellen: 1. Korinther 12, 4—12; Epheser 1, 22—23; 4, 10—13; 5, 23 und 30; Römer 12, 4—6 und Kolosser 1, 24.

Digitized by Google

seiner Kirche zugleich mit der Heilsvollmacht die für deren Durchführung erforderliche Rechtssubjektivität verliehen. Und allein von Gott und seinem Vikar sind fort und fort alle einzelnen Privilegien und Rechte abzuleiten, welche der Gesamtkirche um ihres geistlichen Berufes willen zustehen, während auch die höchste weltliche Macht diese Rechte nicht zu mindern, sondern nur rein weltliche Privilegien hinzuzufügen vermag.[1] Ebenso aber findet die einheitliche Kirchenpersönlichkeit ihren obersten Träger und Repräsentanten nicht in der Gesamtheit, sondern in Gott selbst und mittelbar in dessen irdischem Statthalter, so daß sogar als Subjekt der Rechte, welche für die Ecclesia universalis in Anspruch genommen werden, Gott oder Christus selbst und vertretungsweise dann auch der Papst bezeichnet werden kann."[2]

Demnach verfügt die katholische Kirche in ihrer Gesamtheit, und als dogmatischer Begriff gedacht, über eine Fülle von Rechten, die ihr sozusagen natürlich sind, die sie von der Gottheit selbst empfangen hat. Sie ist berufen, die *lex divina et naturalis* hienieden auszuüben. In ihrer empirischen Erscheinung aber, und als politischer Begriff gedacht, kann sie sich aktiv sowohl wie passiv eine weitere Fülle von Rechten und Privilegien erwerben. Diese ihre positiven Rechte sind im Gegensatz zu ihren natürlichen

---

[1] Vgl. Innocentius IV, Sinibaldus Fliscus, Apparatus (Commentaria) in libros quinque decretalium c. 49, X, 5, 39, No. 1. Und insbesondere den Satz: privilegia specialia concedunt summi Pontifices, Imperatores, reges et principes tam ecclesiastici quam saeculares singulis ecclesiis prout eis placet.

[2] Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 249f. und die in der Anmerkung gegebenen Belege aus der kanonistischen Literatur.

Digitized by Google

Rechten veräußerlich. Sie können erschlichen und erobert, aber ebenso gut auch verloren werden.

So steht die Kirche in der Mitte zwischen den göttlich-natürlichen und den menschlich-positiven Rechtsnormen. Von den ersteren empfängt sie, den letzteren verleiht sie ihre Autorität. Die Kirche als Rechtssubjekt — sei es Papst, sei es Konzil, sei es die Gesamtheit der Gläubigen (denn darüber war man sich nicht einig) — erzeugt das positive Recht. Sie stellt eine *lex animata* dar; das heißt eben dadurch, daß sie der *lex divina* unmittelbar untersteht und gehorcht, ist sie das lebendige Prinzip alles menschlichen Rechtes. Als ausübendes Werkzeug des göttlichen Naturgesetzes erzeugt sie menschliches Recht.

Darum bewegt sie sich auch in der Danteschen Allegorie auf dem naturrechtlichen Boden des irdischen Paradieses. — Von Fall zu Fall entscheidet und bestimmt sie, was durch Gott-Natur gut und gerecht, oder böse und ungerecht ist. Darum grünt in der Danteschen Allegorie der paradiesische Baum der Erkenntnis, sobald ihn die steuernde Deichsel des kirchlichen Wagens berührt hat.[1]

Die Auffassung, welche Dante von der Mission der Kirche und ihrer prinzipiellen Mittlerstellung zwischen göttlicher Weltordnung (*lex divina et na-*

[1] Purgat. XXXII, 49ff. *temo, timone* hat die doppelte Bedeutung von Wagendeichsel und Steuer. Wenn die Kommentatoren diese steuernde Deichsel als das Symbol des christlichen Kreuzes oder gar des römischen Stuhles erklären, so geben sie uns, anstatt einer begrifflichen Deutung, noch einmal ein Symbol. Wenn es aber wahr ist, daß ein Wagen mit der Deichsel gedeichselt wird, so dürfte diese Deichsel schwerlich etwas anderes bedeuten, als die ethisch-politische, das heißt naturrechtlich-rechtliche Leitung oder Führung der Christenheit, in concreto also vermutlich den Papst.

Digitized by Google

turalis, insbesondere *jus canonicum*) und menschlicher Lebensordnung (positives Recht, insbesondere *jus civile et gentium*) gehabt hat, deckt sich in ihren Grundzügen mit derjenigen der mittelalterlichen Kanonisten. So sehr er sich bemüht hat, die *lex naturalis* als ein selbständiges Prinzip von der *lex divina* abzugliedern, es ist ihm nicht gelungen, und er bleibt im Kreis der kanonischen Denkungsweise gebannt. Darum hat er auch den Verfasser der *Concordia discordantium Canonum*, Franziskus Gratianus, auf dieselbe Rangstufe mit seinen Leibphilosophen Albertus und Thomas erhoben.

Das andre Licht, das dorten lächelt, birgt
Den Grazian, der beide Rechte, so
Wie es der Himmel will, hat gelten lassen.[1]

Mit dem großen Dekretisten also weiß sich Dante einig. Die Ausleger der Dekrete aber, die Dekretalisten, sind nicht mehr seine Leute.

Verlassen liegen Evangelium und
Die großen Kirchenväter. Dekretale
Studieret und glossieret man am Rande.
Nur darauf denken Papst und Kardinäle.[2]

In einem offenen Brief an die Kardinäle klagt er, daß die Schriften des heiligen Gregorius, Ambrosius, Augustinus, Dionysius Damascenus und Beda von Spinngeweben verdeckt werden, indes der Klerus in dem *Speculum juris* des Wilhelmus Durandus (ca. 1270), in dem Dekretalienkommentar des Papstes Innocenz des IV. und in der *Summa aurea super titulis decretalium* des Hostiensis, Henricus de Segusia († 1272), nach Rechtsansprüchen auf Besitz und Pfründe fischt.[3]

[1] Parad. X, 103 ff.

[2] Parad. IX, 133 ff.

[3] Dies scheint mir, sind die Werke, die von den Andeutungen Dantes in Epist. VIII, 7, Zeile 114—121 (Ge-

Digitized by Google

Nicht die Voraussetzungen, nein, die Deutungen und Verwendungen der Dekretale mißbilligt er. „Da gibt es Dekretalisten", schreibt er in seinem „De Monarchia" (III, 3), „die aller Theologie und Philosophie bar und unerfahren, immerzu auf ihre Dekretale (die ich gewiß nicht schmähen will) hinweisen und das Kaisertum schmälern, indem sie diese allein für entscheidend halten." Einer von ihnen habe geradezu erklärt, diese Sammlungen kirchlicher Traditionen seien die eigentliche Grundlage des Glaubens[1], während doch in Wahrheit der Heiligen Schrift die zeitliche und darum auch die dogmatische Priorität gebühre. „Wenn aber, wie gesagt, die kirchlichen Traditionen später sind als die Kirche, so kann nicht die Kirche von der Tradition, sondern nur die Tradition von der Kirche ihre Autorität erhalten."

Damit stehen wir mitten in dem großen Streit zwischen Kirche und Staat, zwischen Papst und Kaiser.

---

samtausgabe Moore) getroffen werden. Paradiso XII, 83 wird neben dem Hostiensis ein Taddeo genannt, in dem man wohl eher den bolognesischen Rechtsgelehrten Pepoli als den Arzt D' Alderotto zu erblicken hat.

[1] Vielleicht kehrt sich diese Spitze gegen den Doctor Decretorum Henricus de Cremona, der am Schluß seines gegen italienische und vorzugsweise florentiner Ghibellinen gerichteten Traktates *De potestate Papae* schreibt: Et cum omnia supradicta ut plurimum per sacros canones sunt legitime approbata et ipsi canones sunt per spiritum sanctum dictati, ergo qui hoc contempnunt et non credunt, sunt blasphematores spiritus sancti, violatores quoque usw. Diese lebhafte Streitschrift scheint um 1300 verfaßt und auch von Dante gelesen worden zu sein. Sie findet sich veröffentlicht bei R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903. Heft 6 bis 8 der kirchenrechtlichen Abhandlungen) S. 459—471.

Digitized by Google

h) Dante und die mittelalterliche Publizistik (Prinzipielle Erörterungen).

Nachdem Konstantin der Große die christliche Kirche in das Recht aufgenommen hatte, unterstand sie denjenigen Bestimmungen, die im öffentlichen Rechte der Römer für anerkannte Verbandseinheiten geltend waren. Gemäß dem altrömischen Satz, daß das *jus sacrum* ein Teil des *jus publicum* sei, kam dem Kaiser die Befugnis zu, das Verhältnis von Staat und Kirche zu ordnen. Womit er zugleich die Pflicht übernahm, für die innere Einheit der Kirche und Beobachtung ihrer Statuten zu sorgen. —

Allein, während der anarchischen Zeiten der Völkerwanderung löste sich die staatliche sowohl wie die kirchliche Einheit. Der Bischof von Rom war sich selbst überlassen und hatte durch allerlei Schenkungen und Vermächtnisse einen gewaltigen Grundbesitz zusammengebracht. Als er diesen durch die Langobarden gefährdet sah, unterstellte er sich als hülfesuchender Vasall dem fränkischen König Karl dem Großen. Der germanische Lehensherr nahm ihn in seinen Schutz, sicherte ihm seinen Besitzstand und ließ sich dafür die Krönung zum römischen Kaiser gefallen.

Damit war die eigentümliche Lage geschaffen, daß derjenige, der nach kanonischem Recht das Oberhaupt der Kirche war, einem „römischen Kaiser" nach germanischem Lehensrecht unterstand, während dieser, nach römischem Recht, die Pflicht übernahm, über der Einheit der Kirche zu wachen. Aber nicht nur als Beschützer oder Schirmvogt, sondern, so wollte es wieder das kanonische Recht, als gehorsamer Sohn der Kirche hatte er sich zu betragen.

Notwendig mußte es bei jedem einzelnen Falle wieder zu Reibungen kommen. Die rechtliche Lage

Digitized by Google

verwickelte sich derart, daß sie nicht anders zu lösen war als durch die Macht.

Bis zum Tod des Kaisers Heinrich III. (1056) war die Übermacht auf seiten des deutschen Kaisers. Dank den Anstrengungen Gregors VII. wandte sie sich auf die Seite der Kirche.

Erst von diesem Zeitpunkt ab treten die Ereignisse dem Gesichtskreise Dantes wieder etwas näher. Allein, die Beobachtung, die wir anläßlich der Geschichte des Mönchtums gemacht haben, hat auch hier noch ihre Geltung. Dante betrachtet die Wechselfälle des Zweikampfes zwischen Kaiser und Papst nicht auf ihre kausale Bedingtheit hin, sondern, dem Zug seines Zeitalters folgend, auf ihren moralischen Wert.

Diese moralische Wertung des politischen Kampfes aber erfolgt zunächst unter der apodiktischen Form rechtswissenschaftlicher Begriffe. Nicht rechtlich entschieden, aber rechtlich beurteilt wird der öffentliche Kampf von Staat und Kirche.[1]

Als idealer Richter stellt sich Dante über die beiden Parteien. Ihre Advokaten, das heißt die päpstlichen und die kaiserlichen Publizisten, hat er gewissenhaft angehört. Und auch wir müssen nunmehr die sophistischen und scholastischen Argumente dieser Leute kennen lernen, sofern wir den Urteilsspruch des Dichters verstehen wollen.[2]

Veranschaulicht man sich den ganzen Handel als

---

[1] Über das prinzipielle Verhältnis des Rechtes zum Staat unterrichtet man sich am besten bei Jellinek, Allgemeine Staatslehre, II. Buch, 11. Kapitel.

[2] Vgl. außer Gierke, Genossenschaftsrecht III, 502 bis 644, C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, insbesondere S. 543—579 und R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903.

Digitized by Google

einen Rechtsstreit, so müßte der ideale Richter, also Dante, vor allem die Frage stellen: Um was wird gestritten? Anständigerweise könnten die Advokaten nicht antworten: Es handelt sich darum, wer von den Beiden den Andern erwürgen soll. Sie müßten vielmehr einen konkreten Gegenstand des Streites angeben. Tatsächlich handelte es sich zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. um die Laieninvestitur, zwischen Innocenz IV. und Friedrich II. um die Herrschaft über Italien, zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen um die Besteuerung der französischen Geistlichkeit. — Von all diesen Umständen aber hat Dante abgesehen. Er führt die drei sachlichen Streitpunkte zurück auf die grundsätzliche Frage: Wer ist der Lehensherr, wer der Vasall, der Kaiser resp. König, oder der Papst? Ja, er sieht auch von den Personen der Streitenden ab und fragt nur: Wie verhält sich das Kaisertum resp. Königtum zum Papsttum? Rein prinzipielles Interesse hat ihm die Frage. — Und nun kommen die Advokaten-Argumente.

Schon Gregor VII. und, mit besonderem Nachdruck, Innocenz III. haben, als ihre eigenen Advokaten, den Beweis von Sonne und Mond gebraucht. Dieser hatte, kraft der eben beschriebenen Moralisierung der Natur, seine gute Gültigkeit und lautete: „Gleich wie Gott, der Schöpfer des Weltalls, zwei große Lichter an das Firmament des Himmels gesetzt hat, ein größeres, daß es den Tag, und ein kleineres, daß es die Nacht beherrsche, also hat er auch am Firmament der allgemeinen Kirche zwei große Ämter eingesetzt, ein größeres, die Seelen, und ein kleineres, die Leiber zu beherrschen: das sind die päpstliche Hoheit und die königliche Gewalt. Wie ferner der Mond, der nach Größe und Beschaffenheit, nach Stellung und Kraft der geringere ist, von der Sonne sein Licht erhält, so

Digitized by Google

erhält auch die königliche Gewalt den Glanz ihres Amtes von der päpstlichen Hoheit."[1]

Dagegen erhebt sich Dante, der Richter, und sagt: Diese Beweisführung ist falsch. Denn die Gewalten sind ein Accidenz des Menschen, keine Substanz. Demnach hätte Gott zuerst die Accidenzien, nämlich Sonne und Mond (durch einen logischen Trugschluß identifiziert sie Dante mit den Gewalten selbst) und erst nachträglich ihr Subjekt, nämlich den Menschen, erschaffen. „Denn, wie geschrieben steht, sind diese zwei Lichter am vierten, der Mensch aber ist erst am sechsten Tag geschaffen worden."[2] Außerdem hat der Mond sehr wohl ein eigenes Dasein und eine eigene Wirkungskraft. Er hat seine besondere Himmelssphäre, und wenn er auch die höhere Leuchtkraft erst von der Sonne empfängt, so kann man doch bei Mondfinsternissen beobachten, daß es ihm an eigenem Lichte nicht ganz gebricht. Endlich ist auch die syllogistische Form des Zweilichterbeweises anfechtbar, indem hier von der Herkunft des Lichtes auf die Herkunft der Autorität geschlossen wird, was zwei verschiedene Dinge sind.[3] Aber gerade auf diese logische Kritik, die den Kern des Irrtums am kräftigsten trifft, scheint Dante das geringste Gewicht zu legen. Er sieht hier offenbar nur einen grammatisch-logischen Formfehler von nebensächlicher Bedeutung. Ein Beweis, wie sehr im Mittelalter die Logik zur handwerksmäßigen Technik herabgesunken war.

---

[1] Die wichtigsten Dokumente des Streites findet man bequem zusammengestellt und abgedruckt bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 2. Aufl., Tübingen 1901. Das Vorstehende auf S. 130.

[2] De Monarchia III, 4.

[3] Ebenda.

Digitized by Google

Übrigens hat sich Dante der suggestiven Kraft der Zweilichterlehre doch nicht ganz entzogen. Das autoritative Bestrahlen des Kaisers durch den Papst ist in seinem Sinne haften geblieben und aus den letzten Worten des „De Monarchia" noch schillert es nicht nur als Bild, sondern auch als Gedanke heraus.[1] In der „Komödie" aber hat er die zwei ungleichen Lichter umgewandelt in

Zwei Sonnen, die uns beide Straßen einst,
Den Weg der Welt und Gottes Weg erhellten.[2]

Neben dem naturalistischen Beweis führten die päpstlichen Advokaten eine Reihe historischer Beweise ins Feld.

Die geistliche Gewalt, sagten sie, wurde früher als die weltliche eingesetzt.[3] Von den Söhnen Jakobs ist Levi der ältere, Judas der jüngere.

Diesem Argument gegenüber bringt unser Richter jetzt mit verstärktem Nachdruck die Logik wieder zur Geltung. Hier hat er tatsächlich von der Logik aus einen Vorstoß gemacht, den wir, nach den obigen Darlegungen, sehr wohl als einen vereinzelten Versuch, die biblische Geschichte zu entmoralisieren bezeichnen dürfen. Die Unterschiede der Zeit sagt er, sind etwas anderes als die Unterschiede der Autorität. Warum sollte nicht der Jüngere höheres Ansehen besitzen als der Ältere?[4]

Ein anderes Argument: Samuel der Prophet hat Saul den König abgesetzt. — Diese Tatsache aller-

[1] Ähnlich auch am Schluß der Epist. V.

[2] Purgat. XVI, 107f.

[3] Dieser Gedanke gehört zu den allergeläufigsten. Man findet ihn, um nur die Wichtigsten zu nennen, bei Hugo von St. Victor, Alexander von Hales, Aegidius Romanus, Bonifaz VIII. u. a.

[4] De Monarch. III, 5.

Digitized by Google

dings, meint Dante, könnte für die Abhängigkeit des Kaisers vom Papste ausschlaggebend werden; wenn nämlich Samuel in demselben rechtlichen Sinne wie der Papst ein Stellvertreter Gottes gewesen wäre. Tatsächlich aber hat er nicht als der *Vicarius*, sondern lediglich als der *Nuntius* Gottes gehandelt.[1]

Ferner: Christus empfing von den Magiern Weihrauch und Gold[2] zum Zeichen, daß ihm nicht nur die geistliche, sondern auch die weltliche Gewalt zugehöre. — Sehr wohl, erwidert Dante, aber Christus ist weder logisch noch rechtlich identisch mit seinem Stellvertreter, dem Papste.[3]

Ja, sogar mit der wichtigsten Bibelstelle, auf die sich das Papsttum zu berufen pflegte, weiß unser Logikus fertig zu werden. „Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein."[4] Zunächst setzt Dante voraus, daß dieses Wort des Herren nicht nur an Petrus, nein, an sämtliche Jünger gerichtet sei.[5] Sodann erklärt er, daß dieses „Alles was" kein absoluter, sondern ein relativer Begriff sei. Alles schlechthin, z. B. ein Sünder, der keine Reue fühlt, kann selbst von Gott nicht erlöst werden. Lediglich

---

[1] De Monarch. III, 6.

[2] Evang. Matth. 2, 11.

[3] De Monarch. III, 7.

[4] Evang. Matth. 16, 19.

[5] Mit dieser bemerkenswerten Auffassung stellt sich Dante auf die Seite derjenigen Publizisten, die den Papst nur als den ersten Bischof, als *Primus inter pares* gelten lassen. Die Dantesche Deutung der Stelle findet sich z. B. auch bei dem Wortführer des gallikanischen Episkopates, Guillelmus Duranti, *De modo concilii generalis celebrandi.* Siehe Scholz, a. a. O., S. 212f.

Digitized by Google

den besonderen Bereich der geistlichen Gewalt will dieses „Alles" umschließen.[1]

Das meist umstrittene Argument aber war das Wort: „Herr siehe, hie sind zwei Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: Es ist genug".[2] Daraus folgerte die päpstliche Partei, besonders Bonifaz VIII. in seiner berühmten Bulle vom 18. November 1302, daß beide Schwerter der Kirche gehören. „Nämlich das geistliche und das materielle Schwert. Dieses ist für die Kirche, jenes von der Kirche zu führen; jenes in des Priesters, dieses in der Könige und Soldaten Händen, aber immer nur nach den Winken und der Erlaubnis des Priesters."[3]

Dante bestreitet die Möglichkeit einer kirchen- oder staatsrechtlichen Deutung der Stelle. Er will die beiden Schwerter als das lehrende Wort und die ausübende Tat verstanden wissen.[4] — Wie er an Stelle von Sonne und Mond zwei Sonnen setzte, so gibt er in denselben Versen der „Komödie" dem Papst anstatt des Schwertes den Hirtenstab in die Hand.

Die eine Sonne löscht die andere.
Dem Hirtenstabe paart das Schwert sich. Übel
Muß die Verbindung enden; denn, vereint,
Wird keines mehr das andre achten.[5]

[1] De Monarch. III, 8.

[2] Evang. Luk. 22, 38.

[3] Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, S. 148. Übrigens hatte schon Bernhard von Clairvaux diese Deutung der Stelle befürwortet.

[4] De Monarch. III, 9. Einen ähnlichen Ausweg haben die französischen Publizisten, z. B. Johann von Paris, De potestate regia et papali, cap. XIX, und der Verfasser der Questio in utramque partem pro et contra pontificiam potestatem, art. II gefunden. Vgl. H. Kelsen, Die Staatslehre des Dante Alighieri, Wien 1905 (Heft III der Wiener staatswissenschaftlichen Studien) S. 106f.

[5] Purgat. XVI, 109ff.

Digitized by Google

Auf die biblischen, naturalistischen und pseudojuristischen folgen die echt juristischen Argumente. Und damit verändert sich die Taktik beider Parteien. Denn jetzt handelt es sich nicht mehr um die Richtigkeit dieser oder jener Deutung, sondern um die Gültigkeit dieses oder jenes Rechtes, ja in letzter Linie um die ethischen Grundlagen des Staates und der Kirche überhaupt.

Wir haben gesehen, wie die theologisch-rechtliche Grundlegung der Kirche von den Kanonisten ausgebaut und von Dante anerkannt wurde. Nachdem nun also feststand, daß die Kirche von Gott und Christo selbst ihre Rechtssubjektivität erhalten hat — wo nahm der Staat die seinige her? Entweder ebenfalls von Gott, oder aber — vom Teufel.

In der Tat, Gregor VII. griff auf Augustin zurück und lehrte, daß der weltliche Staat ein Werk des Teufels und der Sünde sei, also kein Subjekt des Rechtes, sondern des Unrechts.[1] Die Folge war Krieg gegen den Staat bis zu seiner völligen Überwindung und Einordnung in die Kirche. — Allein, auch hier wieder schlug der negative Staatsbegriff sofort in den positiven über. Die Organisation des Teufels ward zu einer Organisation gegen den Teufel — freilich nur dadurch, daß man jede besondere Rechtssubjektivität dem Staate absprach; nur dadurch,

[1] Quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui, deum ignorantes, superbia rapinis perfidia homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt? Gregors Brief an Bischof Hermann von Metz vom 15. März 1081. Mirbt, Quellen, S. 107. Andere Zeugnisse bei Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 524, Anmerkung 16.

Digitized by Google

daß man „die universale Macht des Kaisertums auf die universale Sendung der Kirche begründete".[1]

Man nahm also an, daß ihrer Substanz nach beide Gewalten dem Stuhle Petri zugehören. Nur in ihrer Ausübung soll die geistliche von der weltlichen getrennt werden.

Dieses Verhältnis gab Raum für zweierlei Auffassungen: die germanische und die romanisch-kanonistische. Im Sinn der ersteren „erscheint das päpstliche Recht an den Temporalien geradezu als Lehensherrlichkeit, der Kaiser aber rückt in die Stellung eines obersten päpstlichen Vasallen ein, so daß der bei der Kaiserkrönung dem Papste zu leistende Eid als ein wahres *homagium* aufgefaßt werden kann".[2] — Im Sinne des kanonischen Rechtes erscheinen der Kaiser und alle weltlichen Fürsten als kirchliche Beamte.

Dies in großen Strichen der Verlauf und die Verzweigungen der negativen Lehre, die ein selbständiges ethisches und rechtliches Prinzip dem weltlichen Staate nicht zugesteht.

Die Advokaten des Kaisertums haben es zunächst nicht vermocht, das Verhältnis umzukehren. Das Höchste, was sie leisten konnten, war eine einfache Übertragung oder Verpflanzung des kanonischen Begriffssystemes auf das weltliche Gebiet des Staates. So lehrten sie denn: Genau in derselben Weise, genau so unmittelbar wie die Kirche, empfängt auch der Staat seine Rechtssubjektivität von Gott. Genau wie das *sacerdotium* ist das *imperium* eine g..tliche Stiftung. Auch ihm wohnt ein selbständiges ethisches Prinzip inne.[3] —

[1] H. von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, S. 193.

[2] Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 529.

[3] Belege bei Gierke, Genossenschaftsrecht III, 534, Anmerkung 38.

Digitized by Google

Freilich, sobald man sich nach der Sonderart dieses Prinzips erkundigt, enthüllt es sich als eine Unterart. Etwas Anderes als die Sünde bekämpfen und die Menschheit auf die jenseitige Erlösung vorbereiten, kann in letzter Hinsicht auch der Staat nicht wollen. Eben daran krankt die kaiserliche Staatslehre, daß sie einen Dualismus zwischen Staat und Kirche haben will, den sie mit gutem mittelalterlichem Gewissen selbst nicht billigen kann; daß sie als Staatszweck eine innerweltliche und natürliche Ethik predigt, an deren selbständige Berechtigung der überweltlichen und geistlichen Ethik gegenüber sie selbst nicht glauben kann. In diesem Widerspruch ist — um es gleich zu sagen — auch Dante stecken geblieben.

Denn hier hat er ganz und gar sich an die Advokaten des Kaisertums angeschlossen. Hier hört er auf, Richter zu sein, und wird Partei. Ohne der Kirche das Ihrige zu nehmen, verlangt er dieselbe göttliche Rechtsunmittelbarkeit für den Staat. Gleichmäßig und aus einem und demselben Urquell wie der Papst schöpft der Kaiser sein Recht. Universal und katholisch wie die päpstliche, ist auch die kaiserliche Gewalt. Nicht nur der Ausübung, auch ihrer Substanz nach sind die beiden Gewalten verschieden. Nur im Himmel sind sie Eins; hienieden werden es zwei. Dante versucht, dieses Verhältnis durch eine Begriffskonstruktion zu stützen, deren fremdartige Grundlage und Hinfälligkeit sich zeigen werden. Jedenfalls aber hat er den Gegensatz der zwei Gewalten sehr scharf und schärfer als alle anderen Publizisten herausgearbeitet. Überwunden hat er ihn nicht.

Gerade in den Schlußworten seines „De Monarchia" erkennt man am deutlichsten, wie ein positives weltliches Staatsprinzip aus den Voraussetzungen der

Digitized by Google

transzendenten und kirchlichen Lebensanschauung des Mittelalters schlechterdings nicht abgeleitet werden kann. Dante schmeichelt sich zwar, den Beweis der völligen Unabhängigkeit des *Imperium* vom *Sacerdotium* erbracht zu haben — aber er schließt seine Untersuchung mit einem Satz, der alles wieder umstößt und zurücknimmt. „Diese Unabhängigkeit", sagt er, „ist nicht dergestalt streng zu nehmen, daß der römische Princeps in keinerlei Hinsicht dem römischen Pontifex untersteht. Denn es ist ja doch die irdische Glückseligkeit (das heißt der Staatszweck) der überirdischen Glückseligkeit (das heißt dem Kirchenzweck) gewissermaßen untergeordnet. Darum soll Cäsar (der Kaiser) Petro (dem Papst) gegenüber diejenige Ehrfurcht hegen, die der erstgeborene Sohn seinem Vater schuldet; damit er, von dem Lichte der väterlichen Gnade erleuchtet, um so kräftiger den Erdkreis bestrahle". . . .[1]

Wie es kommt, daß Dante sich diesen augenfälligen Widerspruch nicht zum Bewußtsein gebracht hat, ist eine Frage für sich.[2]

Da nun die kaiserliche Partei mit solchen religiösen und ethischen Voraussetzungen im besten Falle nichts erreichen und im schlimmsten Falle nur sich selbst ins Fleisch schneiden konnte, so hatte sie alles Interesse, den Kampf auf das positiv rechtliche Gebiet hinüberzuspielen. Schon im Laufe des 12. Jahrhunderts hat der Kaiser die besten Gelehrten des römischen Rechtes, vor allem den Irnerius, in seine Dienste gestellt. — Ferner hat man sich nicht entgehen lassen, auf den früheren Zustand hinzuweisen,

[1] De Monarch. III, 16.

[2] Besonders energisch hat schon vor Kelsen, a. a. O., Heinr. von Eicken, a. a. O., S. 402, auf diesen Widerspruch hingewiesen.

Digitized by Google

die untergeordnete Stellung der Kirche im alten Rom, in der Karolinger-Zeit, unter den Ottonen, unter Heinrich III. und überhaupt das höhere Alter des Imperiums in Erinnerung zu bringen. Auch diese Argumente hat sich Dante, wenigstens teilweise, zu eigen gemacht.[1]

Die Kirche aber hatte ebenfalls ihre besondere Art von rechtshistorischen Argumenten. Da war vor allem die konstantinische Schenkung. Römische Priester hatten, vermutlich schon im 8. oder 9. Jahrhundert, die Fälschung dieser Schenkungsurkunde bewerkstelligt. Sie wurde in einen Nachtrag des *Decretum Gratiani* (ca. 1150) aufgenommen und fand auch bei der Gegenpartei den unbedingtesten Glauben. In diesem plumpen Machwerk legt Konstantin der Große sein katholisches Glaubensbekenntnis ab, erzählt, wie er von dem Papst Silvester getauft und vom Aussatz geheilt worden sei, schenkt ihm seine Krone, seinen Palast, die Stadt Rom, Italien und sämtliche abendländischen Provinzen. Er selbst verlegt seine Herrschaft nach Byzanz und begnügt sich mit den morgenländischen Provinzen. „Denn es wäre unrecht, daß dort, wo das Haupt der christlichen Religion von dem himmlischen Kaiser eigenst eingesetzt wurde, ein irdischer Kaiser Gewalt habe."[2]

Die Gültigkeit dieser Schenkung wird von Dante bestritten, und zwar mit Gründen, die er den Kanonisten selbst verdankt. Geradeso unveräußerlich wie das göttliche Recht der Kirche ist dasjenige des Kaiserreichs. „Es ginge gegen alles menschliche Recht,

[1] Da es uns nicht um eine Inhaltsangabe des De Monarchia, sondern nur um die geschichtliche Stellung der Danteschen Staatslehre hier zu tun ist, verzichten wir auf Einzelheiten.

[2] Mirbt, Quellen, S. 35ff.

Digitized by Google

wenn das Imperium sich selbst zerstörte. — Das Imperium aber ist diejenige Jurisdiktion, die alle weltliche Jurisdiktion umschließt: sie selbst also früher als ihr Richter, der Kaiser; denn der Kaiser ist zur Jurisdiktion ordiniert, und nicht umgekehrt. Daraus folgt, daß er sie, insofern er Kaiser ist, nicht veräußern kann; denn durch sie empfängt er ja erst, was er ist."[1]

Wie die Kanonisten aus dem theologischen Begriff der Kirche das Recht der Kirche abgeleitet hatten, geradeso verfährt Dante mit dem Begriff des Imperiums. Als echter Konzeptualist schreibt er dem Begriff die höhere Realität zu. — Freilich hat es unter den Kanonisten auch solche gegeben, die den Korporationsbegriff der Kirche nominalistisch auflösten und schließlich nur eine recht- und willenlose Vielheit von Gläubigen in ihr erblickten.[2] Aber gerade die Nominalisten unter den Kanonisten mißbilligt unser Dichter. Gerade den Wilhelmus Durandus, der mit dieser Lehre Ernst machte, hat er, wie wir sahen, für eine verderbliche Autorität gehalten. In der Tat, die nominalistische und mechanische Zerreibung des Korporationsbegriffes hat zum Absolutismus geführt[3], und der Todfeind Dantes, Bonifaz VIII., hat sie sich zunutzen gemacht. Man kann wohl sagen: in demselben Maße, wie in der Philosophie der Nominalismus um sich greift, bildet sich in der Politik der Absolutismus.

---

[1] De Monarchia III, 10.

[2] Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 281f.

[3] Freilich nicht allein zum Absolutismus des Papstes oder der Fürsten, sondern auch zu dem der Persönlichkeiten. Auf nominalistischer Denkgewohnheit beruht in der Hauptsache z. B. die religiöse Gemeinschaftsbildung des extremen Calvinismus (Puritaner-, Quäker-Sekten u. dgl.).

Digitized by Google

Ungefähr denselben konzeptualistischen Begriff führt Dante gegen das zweite und letzte rechtshistorische Argument der päpstlichen Publizisten zu Felde. Karl der Große, behaupteten sie, habe vom Papste Hadrian I. (Dante verwechselt ihn mit Leo[1]) die Kaiserwürde empfangen. Mit andern Worten: die Päpste haben aus eigener Machtvollkommenheit das Imperium von den Griechen auf die Deutschen übertragen.[2] Nein, erwidert Dante, „die Usurpation des Rechtes schafft kein Recht". Auf dieselbe Weise ließe sich die Abhängigkeit des Papstes vom Kaiser erhärten. Man denke an Kaiser Otto, der den Papst Leo VIII. eingesetzt und Benediktus V. abgesetzt und sogar in die Verbannung geschleppt hat.[3]

Auch hier wieder wird die politische Tat an einem idealen Recht gemessen und als Untat verworfen. Selbst wenn das Unrecht dem gewalttätigsten und verhaßtesten Kirchenfürsten, der seinerseits tief im Unrecht steckt, angetan wird, so beleidigt es Dantes Rechtsgefühl. Als Philipp der Schöne auf den päpstlichen Bann und auf das Interdikt mit der Gewalttat antwortet und Bonifaz den VIII. in Anagni überfallen und mißhandeln läßt (September 1303), und als er Clemens den V. zur Aufhebung des Templerordens zwingt (1312), da findet Dante, der naturrechtliche Idealist, die grimmigsten Worte:

Das Banner Frankreichs seh' ich in Anagni
Und Christum selbst in seinem Stellvertreter
Zum zweitenmal erhascht, verhöhnt, getränkt
Mit Essig und mit Galle, zwischen Schächern

[1] Es besteht die Vermutung, er habe sich diese ungenaue Auffassung aus dem Speculum historiale XXIII, 168—170 des Vincenz von Beauvais angeeignet.

[2] Belege bei Gierke, Genossenschaftsrecht III, 531, Anmerkung 29.

[3] De Monarch. III, 11.

Digitized by Google

Gekreuzigt! Und so ruchlos ist der zweite
Pilatus, daß er gierig, ohne Rechtsspruch,
Zum Tempel gar die Räuberschiffe schickt.[1]

So steht Dante teils überhalb, teils innerhalb der publizistischen Kämpfe des Mittelalters, halb unparteiischer Richter, halb kaiserlicher Advokat. Er hat seine eigene, kaiserliche, oder, wenn man will, ghibellinische Tendenz; und insofern ist er Partei. Aber nicht weniger fest hat er sein Rechtsgefühl und die philosophisch gegründete Überzeugung von dessen Unzweideutigkeit; und insofern ist er Richter. Daher der doppelte, polemische und spekulative Charakter seiner Staatslehre, daher ihr innerer Widerspruch.

Vermutlich hat Dante wenigstens die wichtigsten publizistischen Schriftstücke aus den drei großen Phasen des Kampfes gekannt. — Gregor VII. wird von ihm, offenbar absichtlich, totgeschwiegen. Er war zu groß, um getadelt, zu herrschsüchtig, um gepriesen zu werden.[2] Um so lauter bekennt sich Dante zu der Lehre des Petrus Damiani.

---

[1] Purgat. XX, 86 ff. Die Worte sind dem Stammherrn des französischen Königshauses, Hugo Capet, in den Mund gelegt.

[2] Daß Dante in seiner Behandlung der Simonisten (Inferno XIX) eine Predigt dieses Papstes parodiert habe, ist eine feine, leider nur allzufeine Vermutung von Fr. D'Ovidio, Dante e Gregorio VII. in Studi sulla Divina Commedia, Palermo 1901, S. 356 ff.

Digitized by Google

i) Rückblick und Vorblick.

Gregor VII. und Petrus Damiani stehen auf der Höhe des klassischen Mittelalters. Von hier aus ziemt es sich, zurück und nach vorne unsere Straße zu überblicken.

Bis zum Ausgang des Altertums interessierten uns die ethisch-politischen Probleme mehr nach ihrer theoretischen als nach ihrer praktischen Seite hin. Wir sahen, wie eine reinliche Unterscheidung der ethischen und der politischen Werte auch bei Aristoteles nicht erreicht war. Schließlich wurden von der Stoa beide Wertgebiete derart auseinandergerissen, daß in ihrer Mitte der leere Raum des sittlich Indifferenten entstand. In diese Lücke wurde, von Cicero, die römische Rechtswissenschaft eingeschoben. Die reichste und fruchtbarste Verknotung des Problems war hergestellt. Wie verhalten sich untereinander, so lautete nun die Frage, das Gute, das Gerechte und das Nützliche?

Durch den Eintritt des Christentums ward der religiösen und metaphysischen Ethik im praktischen Leben sowohl wie in der Theorie das Übergewicht über die empirische (besonders aristotelische) Ethik gesichert. Jetzt war es entschieden, daß das ciceronische Problem sich nicht von der sozialen und politischen, sondern immer nur von der religiösen und ethischen Seite aus behandeln ließ.

In dem semipelagianischen Ausgleich ist die theoretische Lösung ungefähr erreicht, doch eben, wie der Name sagt, nur auf dem Weg des Ausgleichs, des Zugeständnisses und der Anpassung. Das Gute, das Gerechte und das Nützliche sind stufenweise übereinander gebaut. Die Lösung ist keine logisch organische, sondern eine dogmatisch architektonische. Die

Digitized by Google

geringsten statischen Verschiebungen nach der einen oder anderen Seite müssen das ganze Gerüste gefährden. Solche Verschiebungen in dem theoretischen Gerüste werden immer empfindlicher fühlbar, je weiter der von Gregor dem Großen unternommene praktische Ausbau fortschreitet.

Und siehe, gerade in der Mitte, in der Frage nach dem Rechte öffnet sich der Riß. Das praktische Bedürfnis erfordert, daß die weltlichen von den kirchlichen Rechtsbefugnissen geschieden werden. Es entspinnt sich der Kampf zwischen Kaiser und Papst. Gregor VII. erringt den Triumph des göttlichen und päpstlichen über das natürliche und kaiserliche Recht. Die augustinische *Civitas Dei* ist, soweit es möglich war, in der menschlichen Gesellschaft verwirklicht. Wie die Begriffe, so sind nun auch die Menschen hierarchisch und architektonisch in Kasten übereinander gebaut.

Alle weitere Bewegung im theoretischen und praktischen Leben des ethisch-politischen Geistes der abendländischen Menschheit bedeutet Zersetzung und Zerbröckelung des katholischen Mittelalters.

In der Ethik beginnt mit Abälard die Emanzipation der natürlichen von der christlichen Sittlichkeit. Thomas von Aquino gerät bei dem Versuch, die von Abälard getrennten Kräfte durch die logische Baukunst der Distinktionen wieder zu verbinden, mit sich selbst in Widerspruch. Die philosophische Unhaltbarkeit der Position führt in der Ethik zum Eklektizismus und zu der Mystik, in der Staatslehre zu einer Teilung und mindestens dreifachen Verzweigung des Systemes.

In der Praxis aber tobt zwischen Kaiser und Papst der erbittertste Zweikampf. Er endet — zum Vorteil der modernen Mächte: der Städte und der

Digitized by Google

Territorialfürsten — mit völliger Erschöpfung der beiden mittelalterlichen Duellanten.

Mitten aus diesem Wirrwarr und Lärm des theoretischen und praktischen Zusammenbruches der *Civitas Dei* ersteht die göttliche Komödie: ein tragischer Gesang von jener Herrlichkeit, die eben jetzt, unter den Augen des Dichters, in Stücke geht.

Für uns aber beginnt, nun da wir bei Gregor und seinem Freunde Petrus Damiani stehen, die mühsame Arbeit, bald hier der logischen Zersplitterung, bald dort dem mystischen Synkretismus nachzueilen: bis wir, mehr und mehr die Nähe des praktischen Lebens gewinnend, von der Persönlichkeit Alighieris, dort, wo sie aus dem Boden der Heimat herauswächst, erfreut werden und belohnt sind.

5. Die Auflösung der mittelalterlichen Welt im Zeitalter Dantes.

a) Dante und Petrus Damiani. (Historische Erörterungen.)

Neben Petrus Damiani (ca. 990—1072) hat keiner unter den mittelalterlichen Publizisten, weder vorher noch nachher, eine Stellung eingenommen, die sich genauer mit derjenigen Dantes gedeckt hätte. Und dennoch liegen zwischen den Schriften des Einen und des Andern mehr als zwei ereignisreiche Jahrhunderte. Wie können nur so weit entfernte Denker sich so nahe in ihren ethisch-politischen Idealen berühren?

Als im Jahre 1041 Petrus Damiani zum Abt des Benediktinerklosters von Fonte Avellana ernannt wurde, befand sich das sittliche sowohl wie das politische Leben der Kirche nach schwerer und langer

Digitized by Google

Zerrüttung auf dem Weg der Gesundung und Kräftigung.[1]

Zunächst waren es außerweltliche Kleriker, Eremiten und Mönche, die gleichzeitig, etwa in der Mitte des 10. Jahrhunderts, an verschiedenen Punkten des Abendlandes für eine innere Reform der Kirche arbeiteten: in England der heilige Dunstan, in Lothringen die Mönche von Gorze, in Burgund die Kluniazenser, in Unteritalien der heilige Nil, ein griechischer Mönch, in Ravenna der heilige Romualdus, Stifter des Kamaldulenserordens und unmittelbarer Vorgänger des Johannes Gualbertus in Vallombrosa, des Abtes Hugo von Farfa und unseres Damiani.[2]

Die ehrlichen Bestrebungen dieser Mönche gingen auf Verschärfung der klösterlichen und der kirchlichen Zucht, strenge Beobachtung des Zölibates und Abschaffung der Simonie. Es war demnach zunächst eine sittliche und eben darum auch volkstümliche Bewegung. Sie kam aus der Kirche selbst, und zwar von innen und von unten hervor. Der höhere Klerus, hauptsächlich die lombardischen Bischöfe, hatten an solchen Neuerungen keine Freude. Die Päpste aber besaßen, auch bei dem besten Willen, zunächst die Machtmittel nicht, um solche Reformen zu verwirklichen.

Um so eifriger stellten sich die deutschen Kaiser, vor allen Otto I., Heinrich II., Konrad II. und Heinrich III., in den Dienst der heiligen Sache. Was sie dazu trieb, war nicht nur ihr Gewissen und nicht

---

[1] Vgl. A. Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. und 11. Jahrhundert, Breslau 1890.

[2] Ob und wieweit die einzelnen Richtungen zusammenhängen, insbesondere der Einfluß der Kluniazenser in Italien, ist mit Sicherheit noch nicht ermittelt.

Digitized by Google

nur die öffentliche Meinung, sondern vorzüglich der religiöse Charakter ihres Imperiums. Kräftig lebte noch immer der von Karl dem Großen übernommene Gedanke, daß der Kaiser als Schirmvogt und Schutzherr der Kirche, als „Stellvertreter Gottes auf Erden" über dem inneren und äußeren Wohlergehen der Körperschaft Christi zu wachen habe. So haben denn gerade die besten, weisesten und mächtigsten der deutschen Kaiser eine Neuordnung der Kirche und eine Festigung der päpstlichen Autorität betrieben, die ihnen selbst verhängnisvoll werden mußte. Sie handelten im Einverständnis mit der mönchischen Reformpartei, besetzten die höheren kirchlichen Ämter mit unbescholtenen, eifrigen und strengen Männern, vorzugsweise mit Deutschen.

Die Kirche aber hat sich diese gewaltsame Kur nur so lange gefallen lassen, als sie deren bedurfte. Kaum daß, dank den kaiserlichen Eingriffen, Bischöfe und Päpste für die Sache der Reform gewonnen waren, so verlangten sie auch schon, mit eigenen Händen die begonnene Neugestaltung zu leiten und beanspruchten, ohne den Kaiser, ja sogar dem Kaiser zum Trotz, ihr kirchliches Werk zu vollenden.

Dieser Umschlag von der kaiserfreundlichen zu der kaiserfeindlichen Kirchenreform vollzog sich sofort nach dem Regierungsantritt Heinrichs IV. Am klarsten spiegelt er sich in den Wandlungen des Begriffes der Simonie.

Ursprünglich verstand man den Kauf der geistlichen Ämter darunter. Als Urtypus der Simonisten galt derjenige, der dem Laster den Namen gegeben hatte, Simon der Zauberer.[1] Der Begriff war zunächst ein ethischer. Im Laufe des politischen Kampfes gegen die Simonie aber ward man gezwungen, auch

[1] Apostelgeschichte 8, 18ff.

Digitized by Google

eine rechtliche Definition zu finden, und damit begann die Verwirrung. Der rechtliche und der ethische Begriff durchkreuzten sich. Bald war als Simonist nicht nur der Käufer, sondern auch der Verkäufer bezeichnet[1], und als Simonie schließlich nicht nur der Kauf, dessen Definition eine sehr unsichere war, sondern jede Übertragung eines geistlichen Amtes an Unwürdige, oder auch durch Unwürdige, ja sogar durch Nicht-Geistliche: also die Laieninvestitur. „Die durch Laien (und somit auch durch den Kaiser) geübte Verfügung über Kirchengut als solche wurde als Simonie ausgegeben, das heißt, die Anklage auf Simonie wurde zur Etikette für ganz andersartige Bestrebungen rein hierarchischer Natur."[2] — So ist allmählich und unvermerkt aus der Bekämpfung eines Mißbrauchs ein gewaltiger Krieg um die politische Selbständigkeit der Kirche entflammt.

Daß in der Danteschen Hölle der Simonie-Begriff nichts anderes als eine religiös-ethische Wertung bedeutet, versteht sich von selbst. Die Strafe, die der Dichter seinen Simonisten zuerkennt, scheint mir von der gebräuchlichen Beurteilung dieses Lasters allerdings beträchtlich abzuweichen. Simonie wurde im Mittelalter als Sünde gegen den heiligen Geist und geradezu als die schlimmste Spezies von Ketzerei betrachtet. Dante behandelt sie als Betrug, eine Auffassung, die in der mittelalterlichen Literatur nicht eben häufig ist. Übrigens darf man in den steinernen Löchern, in denen die Simonisten köpflings stecken, und in dem Feuer, das auf ihren Fußsohlen spielt, vielleicht doch einen leisen Hinweis auf die Flammen-

[1] So durch die Synoden zu Rheims (1049), Rouen (1050), Toulouse (1056) und durch Gregor VII. Vgl. Mirbt, Die Publizistik, S. 344ff.

[2] Mirbt, a. a. O., S. 371.

Digitized by Google

gräber der Ketzer vermuten. Immerhin ist es bemerkenswert, daß die hochkirchliche Beurteilung der Simonie als Ketzerei bei Dante nicht zu Worte kommt. Schon Petrus Damiani hatte Einspruch dagegen erhoben.[1] —

Durch Gregor VII. wurde, wenige Jahre nach dem Tod des Petrus Damiani, die Frage der Laieninvestitur zugunsten der Kirche entschieden. Damit war die Trennung der Kirche vom Staat erledigt.[2]

Allein, auf diesem toten Punkt der Trennung und gegenseitigen Aussperrung zweier, ihrem Wesen nach politischer Gewalten, konnten nicht einen Tag lang die Parteien stehen bleiben. Das Schwergewicht der Übermacht schlug auf die Seite der Kirche.

Fortan ward zwischen Kaiser und Papst nicht mehr um dieses oder jenes Recht, nicht mehr um Laieninvestitur, sondern um die Herrschaft über den Erdkreis gestritten. „Je mehr die Trennung von Kirche und Staat vollzogen wurde, desto mehr mußte das Kaisertum seinen ursprünglichen religiösen Charakter verlieren und als eine lediglich weltliche Herrschergewalt erscheinen, indes andrerseits die Kirche in derselben Steigerung als der Inbegriff der religiösen Idee, als die irdische Wirklichkeit des übersinnlichen Gottesstaates hervortrat. Mit dieser religiösen Grundlage verlor aber das Kaisertum jedes Recht auf eine selbständige Autorität gegenüber der Kirche. Darum war in der Scheidung beider Gebiete, welche die Kirche als eine dem Staate unendlich überlegene gött-

[1] Belege bei Mirbt, a. a. O., S. 357—360.

[2] Aus der Nähe betrachtet nehmen sich die Dinge freilich sehr viel verwickelter aus, als diese knappe Darstellung erkennen läßt. Zu einer reinlichen und rechtlich bindenden Entscheidung ist man niemals, auch auf dem Wormser Konkordat nicht, gelangt. Aber die Zeit des akuten Kampfes um die Laieninvestitur endigt mit Gregor VII.

Digitized by Google

liche Autorität hinstellte, zugleich der Rechtsanspruch derselben auf die unbedingte Überordnung über den Staat enthalten. Die Scheidung von Staat und Kirche ließ sich nicht begründen und vollziehen, ohne daß sich nicht diese weitere Folgerung, die herrschaftliche Stellung der letzteren über den ersteren, als eine logische Notwendigkeit ergeben hätte. Der übersinnliche Charakter der Kirche trug den weltherrschaftlichen Beruf derselben in sich."[1]

Die Weltherrschaft freilich pflegten die Päpste nur in der Theorie zu fordern. Zunächst war es ihnen um die Herrschaft über Italien, vorzugsweise um die Lehenshoheit über das Königreich Sizilien und um den Besitz von Mittelitalien zu tun.

Je mehr sie sich diesem Ziele näherten, je tiefer sie von der Kirchenpolitik in Territorialpolitik hinein gerieten, desto heftiger wehrten sich wieder die Mönche. Zu neuer Verweltlichung sahen sie sich fortgerissen, und mit neuer Askese sträubten sie sich. Es war auch diesmal wieder der ethische und weltflüchtige Gegenschlag gegen die politischen und weltsüchtigen Neigungen der Kirchenfürsten. Was in den Tagen Damianis die Kluniazenser, Kamaldulenser und Bernhardiner, das waren zu Dantes Zeit die Franziskaner. Auch sie, wie jene, eine volkstümliche und vorwiegend kaiserfreundliche Reformpartei.

Wie jene gegen die Simonie, so kämpften diese, die Franziskaner, nun gegen alle Berührung zwischen Kirche und weltlichem Wesen. Es galt dasselbe Ideal wie ehedem, aber in weiterer Fassung. Entweltlichung der Kirche, ihre Lösung von materiellen Banden, ihre friedliche Trennung vom Staat und eine freundschaftliche Gegenseitigkeit, Achtung und Ergänzung der kaiserlichen und der päpstlichen Gewalten, all das

[1] H. von Eicken, a. a. O., S. 217f.

Digitized by Google

war auch jetzt wieder der fromme Wunsch der Mönche. Aus der ähnlichen politischen Lage sind ähnliche Gedanken und Sehnsuchten entsprungen.

Dante aber teilt in all diesen Punkten das ethisch-politische Glaubensbekenntnis der Franziskaner. So kommt es, daß er in den vergangenen Jahrhunderten keinen zweiten Publizisten findet, der ihm besser nach dem Herzen schreibt als Petrus Damiani, der älteste Wortführer des kaiserfreundlichen Mönchtums.

Vermutlich hat Dante die Schriften Damianis gekannt.[1] Die Schlußworte seines „De Monarchia" erinnern in auffallender Weise an die Schlußworte von Damianis „Disceptatio Synodalis". „Der Papst soll immer als ein Vater nach väterlichem Recht den Vortritt haben, und der König als sein einziger Sohn soll ruhen in seinen liebevollen Armen."

Wie Dante, so geißelt auch Damiani mit unerschöpflichem Spott, fast möchte man sagen: mit derselben Peitsche die Habgier des Klerus. Wie Dante, so legt auch Damiani dem Kaiser das Recht und die Pflicht bei, als sittlicher Reformator in kirchliche Angelegenheiten einzugreifen. Die Ernennung sittenstrenger und tüchtiger Bischöfe von seiten des Kaisers scheint ihm billig und recht. Kurz, der Kaiser gilt ihm als gottbegnadeter Lenker und Arzt der ganzen Welt und darum auch der Kirche. In überschwenglichen Ausdrücken feiert er Heinrich III. als den Sieger, der die Christenheit von dem Ungeheuer der Simonie errettet habe.

Sollten nicht doch die Prophezeiungen, die Wünsche und Hoffnungen unseres Dichters auf einen reformatorischen Welt-Kaiser sich, zum Teile wenigstens, aus den Schriften des Damiani und aus der Er-

[1] Mit Sicherheit scheint es mir auch durch die oben zitierte Arbeit von E. Anzalone nicht bewiesen zu sein.

Digitized by Google

innerung an die verherrlichte Politik der damaligen Kaiser genährt haben?

Der Glaube an die religiöse Sendung des Kaisertums war ja in Dantes Tagen empfindlich erschüttert. Er war es insbesondere in Italien, wo seit zwei Menschenaltern kein deutscher Kaiser mehr sich gezeigt hatte. Die nähere Vergangenheit, ein fortgesetztes Schauspiel kaiserlicher Ohnmacht, widerlegte ihn. Seine einzigen Wurzeln hatte dieser Glaube noch in der entfernten Vergangenheit. Die Lobeserhebungen und die religiösen Beinamen, die ein Damiani, ein Heiliger, dem Kaisertum hatte zuteil werden lassen, mußten ein wertvolles Zeugnis geworden sein.

Freilich, es waren veraltete Zeugnisse und Hoffnungen, ihre Zeit war vorüber, und trotz der Ähnlichkeit der politischen Lage, war es ein Anachronismus, wenn Dante zu den Ideen des Pier Damiani zurückkehrte. Nachdem Städte und Fürsten ihrem einstigen Lehensherrn über den Kopf gewachsen waren, nachdem Männer, wie Otto IV. und Friedrich II., sich Kaiser von „Papstes Gnaden" hatten nennen müssen, nachdem schon Heinrich IV. nach Canossa gegangen war, nach all dem konnten nur romantische Träumer noch die Versittlichung der Welt, die Demütigung der Tyrannen, die Entweltlichung der Kirche, von den geschwundenen Kräften des Kaisertums erwarten.

Solcher Träumer hat es damals drei gegeben. Der erste war das unwissende Volk, fromme Mönchlein und arme Leute, der zweite war Dante, und der dritte war der Kaiser Heinrich VII. Das Volk schuf sich die Sage von einem großen und guten Welt- und Friedenskaiser, der eines Tages kommen müsse. Heinrich VII. unternahm einen Römerzug, der ihn das Leben kostete. Dante aber hat das Märchen des Volks mit den Taten des Kaisers in einen geheimnis-

Digitized by Google

vollen Zauberspiegel zusammengefaßt, wo das Vergangene als Zukunft und das Gehoffte als Erinnerung durcheinander glänzt.

Damit nähern wir uns der dunkelsten und rätselvollsten, der romantischen Seite der göttlichen Komödie. An einem bestimmten Punkte nämlich hat Dante den Pfad der nüchternen Denker in Sitten- und Staatslehre verlassen und hat sich unter die Träumer, unter die Mystiker, ja sogar unter das Volk geschlagen. Gerade diejenigen Männer, denen er, mittelbar oder unmittelbar, seine ganze wissenschaftliche Methode verdankt, Abälard und Thomas von Aquino, hat er an einem bestimmten Punkte beiseite geschoben.

Bevor wir aber zu diesem Punkte kommen, haben wir unseren Dichter in Gemeinschaft mit seinen scholastischen Philosophen und Staatslehrern noch ein kleines Stück Weges zu begleiten.

b) Die Ethik des Thomas von Aquino.

Als der römische Papst seine Selbständigkeit und damit auch seine Übermacht dem deutschen Kaiser gegenüber durchgesetzt hatte, als sich die Trennung des kirchlichen vom weltlichen Staatswesen oder vielmehr die Unterordnung des weltlichen unter das kirchliche vollzogen hatte, war der Gedanke des augustinischen Gottesstaates zum großen Teile wenigstens verwirklicht. Die Kirche, als das überweltliche Prinzip des Guten, hatte sich das böse Prinzip, die Weltlichkeit und den Staat unterworfen. Jetzt, da dieses ferne Ideal zur Gegenwart geworden war — was hatte man gewonnen?

Waren denn überhaupt, so fragte sich der größte Zweifler dieser Zeit, Peter Abälard, Weltlichkeit und Sünde ein und dasselbe? Mußte denn alles Gute von oben und von außen, durch göttliche Gnade auf die

Digitized by Google

Welt herabströmen? Der pelagianische Zweifel an der Sündhaftigkeit der Welt, der alte, gesunde, heidnische Glaube in den guten Urgrund der Natur erwachte und regte sich wieder. Ja, er war kühner geworden als je. Denn nunmehr konnte er sich an einer Fülle geschichtlicher Vergleiche ermutigen. Man hatte, besonders im 11. und 12. Jahrhundert, allerhand Erfahrungen gemacht. Die frömmsten Kreuzfahrer hatten sich überzeugen können, daß es unter Mohamedanern auch noch wackere Leute gab. Und ein Gelehrter wie Abälard fand edelste Gesinnung im Heidentum der Antike. Nicht länger konnte er den Zweifel unterdrücken. Waren die alten Philosophen nicht geradeso tugendhaft, ja noch tugendhafter als wir Christen? Lebten sie nicht alle nach demselben Sittengesetz wie wir? Was sollte vor ihnen ein Christenmensch voraus haben? Überall ein natürlicher, überall derselbe menschliche Ursprung der Tugend!

Augustin hatte die *lex naturalis* anerkannt, aber zugleich auch lahm gelegt und vernichtet; denn er hatte sie völlig in die *lex divina* hereingenommen. Jetzt macht Abälard Miene, dasselbe Spiel mit der *lex divina* zu treiben. Er läßt zwar die göttliche Gnade bestehen, aber er identifiziert sie mit dem Naturgesetz.[1] Kurz, der religiöse Charakter der christlichen Sittlichkeit wird durch ihn wieder in Frage gestellt.

Die wachsende Bekanntschaft mit Aristoteles und mit der arabischen Philosophie bedrohte die Lehre von mystischer Gnadenwahl und Erlösung.

Nachdem das Kaisertum im Kampf mit der Kirche seinen theokratischen Heiligenschein verblassen sah,

[1] Dies ist, wenn auch nicht die genaue Position, jedenfalls die unverkennbare Tendenz seiner Schriften. Über die strittige Deutung der Abälardschen Moralphilosophie vgl. die Verweise bei Jodl, I ², S. 598 f.

Digitized by Google

schien es, als ob der genialste dieser Kaiser, Friedrich II., sich eine weltliche und philosophische Krone aufsetzen wollte. Aristoteles und Averroes wurden die Schützlinge seines Hofes. Ungläubig sein und Ghibelline sein galt in Italien am Ende der Hohenstauferzeit für ein und dasselbe. Rittertum und Frauendienst, altgriechische, altrömische und arabische Kunst und Wissenschaft, all das verfeinerte und veredelte die unterdrückte Sinnlichkeit des Menschen und ließ ihn wieder ein Herz zu sich selbst fassen.

Wer hätte eine so gewaltig angeschwollene weltliche Kultur noch unterbinden mögen? Nur wenige Fanatiker leugneten oder verkannten ihren sittlichen Wert. Die Kirche mußte sich, wofern sie nicht ihre eigene Existenz aufs Spiel setzen wollte, mit diesem neugeborenen Saeculum, mit dieser ersten Renaissance abfinden. Sie mußte der heidnischen und innerweltlichen Kultur einen festen Platz in ihrem ethischen Systeme weisen.

Derselbe Mann, der der weltlichen Wissenschaft neben der göttlichen Offenbarung einen eigenen Spielraum und Erkenntniswert gesichert hatte, Thomas von Aquino, schien auch hier sich zu bewähren und dem sittlichen Willen zu seinem Rechte neben der göttlichen Gnade verhelfen zu können.

Die Aufgabe war, um es kurz zu sagen, dem natürlichen Sittengesetz seinen Eigenwert zu geben, ohne dem göttlichen Gnadengesetz den Vorrang zu nehmen. Zwischen Augustin, der dem zweiten das erste, und Abälard, der dem ersten das zweite zu opfern geneigt war, galt es, die Mitte zu halten.

Das Folgerichtigste und Einfachste für Thomas wäre gewesen, wenn er das Verhältnis der beiden ethischen Prinzipien in derselben Weise geordnet

Digitized by Google

hätte, wie ihm das der theoretischen Prinzipien: Vernunft und Offenbarung, fest stand. Dann hätte er lehren müssen: Dem Sittengesetz gehorchend, widersteht der Mensch dem Bösen, unter das Gnadengesetz sich fügend, ergibt er sich dem Guten. Das erste Gesetz ist der negative, das zweite der positive Pol eines einzigen Prinzips. Durch Behauptung seiner Würde, durch Sittlichkeit genügt der Mensch seinem Gewissen und wird einstimmig mit sich selbst. Durch Hingabe an eine höhere Macht, durch Frömmigkeit erhält er das Gnadengeschenk des Glücks und wird einstimmig mit dem Universum. Wie der kritische Philosoph den Irrtum widerlegt, und der ahnende Mystiker die Wahrheit empfängt, so bekämpft ein Charakter die Sünde, und empfängt ein Frommer den Lohn.

Diese einfache Weisheit spricht mit stummen Kinderaugen aus den Tiefen des Danteschen Gedichtes. Klar und heiter ist sie niedergelegt in den Abschiedsworten des Virgilio. Auf der Höhe des Berges entläßt er seinen Schützling und Schüler, aus Kampf und Mühe übergibt er den Vollendeten der Seligkeit.

Und sprach: Das zeitliche, das ewige Feuer
Hast du erkannt, mein Sohn, hier stehst du jetzt,
Und hier ist meine Wissenschaft am Ende.
Bedacht und eifrig bracht' ich dich herauf:
Nun überlaß du dich dem Trieb des Herzens.'
Die steilen Pfade liegen hinter dir.
Sieh dort! Die Sonne leuchtet dir ins Antlitz,
Und Wiesen dort und Blumen und Gehölz,
Was alles eine reiche Erde schenkt.
Im Grünen sitzend oder wandelnd harrst du
Der Frau mit ihren frohen schönen Augen,
Die weinend mich zu dir gerufen hat.
Erwarte Lehre nicht noch Wink von mir;
Denn frei, gesund und aufrecht ist dein Wille,

Digitized by Google

Und Irrtum wär' es, jetzt ihn noch zu zügeln.
Du, sei dein eigner Kaiser und dein Papst![1]

Eine wunderbare Dichtung, aber Dichtung, Ahnung, Glaube und Gefühl. Nirgends in der „Komödie" ist die wissenschaftliche Formel für diese ewig wahre Überzeugung zu finden. Es war nämlich dem philosophischen Gewährsmann des Dichters nicht vergönnt gewesen, sie zu entdecken.

Denn Thomas war stärker im Unterscheiden als im Erkennen, und so hat er die ethisch-religiöse Frage seiner Zeit mit geistvollen Unterscheidungen zerschnitten, anstatt sie mit Erkenntnis zu lösen.

Er zerteilt das göttliche Gnadengesetz in ein mittelbares und ein unmittelbares, und hat so mit klugem Griff den Vorteil gewonnen, anstatt über zwei, über dreierlei Größen zu verfügen. Jetzt kann er die mittelbar, das heißt durch das Werkzeug der Natur

[1] Purgat. XXVII, 127 ff. Die Verse sind zu schwierig, zu bedeutungsvoll, zu schön, um in der Übersetzung nicht gefälscht zu werden. Hier ist das Original:

E disse: „Il temporal fuoco e l'eterno
Veduto hai, figlio, e sei venuto in parte
Ov'io per me più oltre non discerno.
Tratto t'ho qui con ingegno e con arte;
Lo tuo piacere omai prendi per duce:
Fuor sei dell'erte vie, fuor sei dell'arte.
Vedi là il sol che in fronte ti riluce;
Vedi l'erbetta, i fiori e gli arbuscelli,
Che qui la terra sol da sè produce.
Mentre che vegnan lieti gli occhi belli,
Che lagrimando a te venir mi fenno,
Seder ti puoi e puoi andar tra elli.
Non aspettar mio dir più, nè mio cenno.
Libero, sano e dritto è tuo arbitrio,
E fallo fôra non fare a suo senno;
Perch'io te sopra te corono e mitrio."

Digitized by Google

wirkende *lex divina* ohne weiteres mit der *lex naturalis* identifizieren. Damit ist dieser letzteren ihre Autonomie und zugleich ihr Einklang mit der *lex divina* gesichert. Andrerseits kann er die unmittelbar, das heißt mit übernatürlicher Gnade wirkende *lex divina* so hoch als er will über die *lex naturalis* hinausheben.

Leider ist der Vorteil nur ein scheinbarer, und die Verwirrung hat sich gemehrt. So oft nämlich die *lex naturalis* in ihrer Wirkung von der *lex divina* durchkreuzt wird, hat man nicht nur einen Widerspruch der *lex naturalis* mit der *lex divina*, sondern zugleich auch der *lex divina* mit sich selbst. In dem mosaischen Gesetz z. B., welches als Ausfluß der unmittelbar wirkenden *lex divina* gilt, finden sich Verordnungen, die dem natürlichen Sittengesetz, also dem Ausfluß der mittelbar wirkenden *lex divina* zuwiderlaufen.

Nun erscheint Gott als mit sich selbst uneins, und es erhebt sich die berühmte Streitfrage, ob er nach festem Gesetz und mit Notwendigkeit, oder nach reiner Willkür handle. Damit ist die Grundlage des ganzen Systemes gefährdet. Die thomistische Ethik wird durch diese letzte Wendung aus ihrer prinzipiellen Stellung, die wir im vorigen Hauptstück bestimmt und als intellektualistischen Determinismus bezeichnet haben[1], hinausgedrängt und wankt, wohl oder übel, in die mystische Ethik der Nominalisten hinüber.

Hier liegt der Punkt, wo Dante sich entscheiden mußte. Er hatte die Wahl. Drei Wege gab es. Entweder er verhüllte und verklammerte den Riß durch mystische Ausflüchte und logische Klügeleien und stützte, so gut es ging, die baufällige Scheidewand

[1] Bd. I, 1, S. 181 f.

Digitized by Google

zwischen weltlicher Sittlichkeit und göttlicher Gnade. — So hatte es Thomas gehalten. — Oder aber er opferte kühnlich eines der beiden Prinzipien: sei es, daß er seiner Ethik, im Anschluß an Augustin, an die Viktoriner und Franziskaner, einen supranaturalistischen und voluntaristischen, sei es, daß er ihr mit Averroes und Abälard einen naturalistischen und intellektualistischen Schwerpunkt gab.

Es klingt unglaublich, aber Dante hat es fertig gebracht, all die drei Wege zumal zu beschreiten. Nach der metaphysischen und psychologischen Seite hin ist seine Ethik thomistisch, nach der geschichtsphilosophischen und politischen Seite hin ist sie augustinisch-franziskanisch, verrät aber zugleich einen rationalistisch-intellektualistischen Einschlag, der unzweideutig auf Averroes zurückweist.

Kaum dürfte es irgendwo einen zweiten Komplex von ethisch-politischen Lehren geben, der, auf seine philosophischen Quellen hin untersucht, so umfassend, so vielgestaltig und widerspruchsvoll erschiene, und dennoch so straff, so unmittelbar und schwungvoll aus dem Mittelpunkt einer geschlossenen Persönlichkeit hervorquillt. In einem geräumigen Becken sammeln sich hier die Wasser aus allen Richtungen, aber, durch einen engen, metallenen Mund gejagt, schießen sie alle als ein einziger, elementarer Springquell zum Himmel.

Wir verfolgen in großen Schritten die drei verschiedenen Richtungen, die sich bei Dante vereinigt finden.

Digitized by Google

c) Dante und die thomistische Ethik.

Die thomistische Ethik gerät, wie wir sahen, in Widerspruch mit sich selbst. Es kann wohl nicht anders sein. Denn einerseits nimmt sie ohne wesentliche Umarbeitung die ganze empirische Ethik des Aristoteles in sich auf, andrerseits setzt sie die mystische Lehre des Augustin daneben, oder vielmehr darüber.

Gerade diejenigen Begriffe des Aristoteles, die wir als die fruchtbarsten und zukunftsreichsten erkannten, werden nur mechanisch und fast gedankenlos übernommen. Die Lehre von der Tätigkeit und Übung des Willens als Quelle des Glücks und der Tugend wird entkräftet und abgestutzt. Es gibt zwar, meint Thomas, menschlich erworbene Tugenden, nämlich die vier weltlichen, und menschlich erworbene Glückseligkeit. Rein menschliche Tätigkeit ist zwar ein ethisches Prinzip, aber durch die Erbsünde ward es zerrüttet. Darum müssen den „erworbenen" die „eingegossenen" Tugenden (die drei theologischen), der menschlichen Glückseligkeit muß ein jenseitiges Paradies, der freien Tätigkeit muß die Gnade — und zwar eine doppelte Gnade: eine habituelle und eine bewegende, eine die disponiert und eine die treibt — zu Hülfe kommen. Schließlich stellt es sich heraus, daß die erworbenen Tugenden keine Tugend, die natürliche Glückseligkeit keine Glückseligkeit und sittliche Tätigkeit kein ethisches Prinzip ist.

Andernteils sind auch die wertvollsten Kräfte der christlichen Ethik nur äußerlich und dogmatisch entstellt, von Thomas erfaßt worden. Die paulinische Glaubensethik wandelt sich zunächst in die versteinerte Form der Prädestinationslehre, dann in die wieder aufgeweichte des Semipelagianismus, um

Digitized by Google

schließlich in diesem elenden Zustand von Thomas systematisiert zu werden. Schwer leidet die thomistische Ethik an der Vergangenheit.

Was wir bei Dante sahen, gilt in erhöhtem Maße auch von Thomas. Er ist zu seinen wichtigsten ethischen Gewährsmännern, Aristoteles und Augustin, in einem schülerhaften, losen und äußerlichen Verhältnis stehen geblieben. Nur dadurch, daß er keinen der beiden ernst nahm, vermochte er, sich mit beiden zu verständigen. Die ethische Seite seines Systems ist, trotz ihrer feinen Unterscheidungen, trotz ihrer psychologischen Analysen, trotz ihrer meisterhaften Technik, die innerlich schwächste und ärmste.

Die kraftlose Mischung von Klügelei und Frömmelei, mit der die Gegensätze von Freiheit und Notwendigkeit der göttlichen Willensakte und von menschlichem Verdienst und göttlicher Gnade verkleistert werden, das ist eigentlich das Einzige, was Dante von Thomas erlernen konnte und leider auch gelernt hat.

Die moderne Quellenforschung steht im Begriff, uns über diese einfache Tatsache mit einer Unmasse papierener Vergleiche, Beziehungen, Ähnlichkeiten, Übereinstimmungen zwischen den Schriften Dantes und denjenigen des heiligen Thomas hinwegzutäuschen. Es mag sein, und wir geben es zu, daß Dante die nikomachische Ethik nach dem Kommentar des heiligen Thomas studiert hat.[1] Aber selbst wenn er sämtliche auf ethische Fragen bezügliche Schriften des Thomas auswendig gelernt hätte, so hätte er daselbst nichts anderes lernen können als die oben bezeichnete Mischung. Denn wo nichts ist, da hat der Kaiser sein Recht verloren. Thomas war ihm ein Kanal oder eine Wasserleitung, und dazuhin eine recht laue, aber keine Quelle.

[1] P. Chistoni, l'Etica nicomachea nel Convivio di Dante, Pisa und Sassari 1897 u. 98.

Digitized by Google

Thomistischem Geiste entspringt, um ein Beispiel zu nennen, die schwächliche Beweisführung, mit der die Aufnahme zweier Heiden in das Paradies entschuldigt wird. Im Grunde und in Wahrheit verdankt der Kaiser Trajan seine Rettung einer mittelalterlichen Legende[1] und der Trojaner Ripheus die seinige einem allegorisch gedeuteten Virgilvers.[2] Aber Dante hat seine Freude daran, den schwierigen Fall auch wissenschaftlich zu rechtfertigen, und er legt sein Kunststück dem himmlischen Kaiseradler in den Mund:

Des Himmels Fügung läßt sich bändigen
Durch heiße Liebe und lebendige Hoffnung,
Wodurch der Mensch den Willen Gottes zwingt.
Doch nicht wie sich zwei Krieger überwält'gen,
Nur weil er will, wird Gottes Will besiegt,
Und so besiegt, siegt er durch seine Güte.[3]

Thomas hätte das Rätsel mit einer Unterscheidung zwischen bedingten und unbedingten Willensakten Gottes gelöst.[4] Dante macht es mit einigen erbaulichen Wortspielen, denen sich freilich eine gewisse mystische Weihe nicht absprechen läßt. Aber auch er, der große Dichter, wird kleinlich und schwach, sobald er in das Einzelne geht und von einer regelrechten Bekehrung und Taufe der beiden Heiden erzählt. Denn ohne das wäre es nicht gegangen. Ja, von Ripheus muß sogar gesagt werden, daß die drei allegorischen Frauen, das heißt die eingegossenen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, bei ihm die Stelle der Taufe, die es damals noch

[1] Vgl. A. Graf, Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medioevo, Turin 1889, Bd. II, S. 1 ff., und G. Paris im Journal des Savants, 1884, S. 571.

[2] Aeneis II, 426 f.

[3] Parad. XX, 94 ff.

[4] Vgl. z. B. Summa theol. I, qu. 19, a. 3 und qu. 25, a. 3 und 5. Summa contra Gentiles II, 25 und 24 und I, 87.

Digitized by Google

nicht gab, vertreten haben! Das Kleinliche und in diesem Fall Thomistische liegt eben in dem Versuche, Unbegreifliches begreiflich zu machen und den dichterischen Flug des Herzens scholastisch zu bemänteln.

Ein ähnliches Beispiel thomistischer Klügelei haben wir in dem ersten Himmel des Paradieses. Wir begegnen dort den seligen Frauen, die an der Ausübung ihrer klösterlichen Gelübde durch äußere Gewalt verhindert wurden. Weil sie innerlich an ihrem Gelübde hingen, sind sie selig gesprochen; aber sie gehören der untersten Stufe des Himmelreiches zu, weil sie der Gewalt zu trotzen nicht den Mut fanden. Dante fragt sich: Wie ist es möglich, daß sie innerlich widerstanden, in Wirklichkeit aber unterlagen? Entweder ist der Wille frei, oder er ist es nicht. Die wahre Antwort hätte in diesem Falle lauten dürfen: Lieber Freund, diese Seelen waren Frauen. Vergleiche nicht ihre sittliche Persönlichkeit mit dem Maße eines Mucius Scaevola. Mancherlei Art sind die Schäfchen des Herrn. — Dante hat in der Tat auch diese oder eine ähnliche Antwort uns zu verstehen gegeben. Sie liegt der Anordnung seines ganzen Paradieses zugrunde; und es war ein feiner poetischer Zug, daß er uns im Himmel des guten aber unzulänglichen Willens nur arme, unterdrückte weibliche Wesen entgegenführt. Aber diese stumme und poetische Antwort hat er sich durch eine aristotelisch-thomistische, ethisch-psychologische Distinktion verderben lassen. Du mußt, läßt er sich durch Beatrice belehren, zweierlei Arten von Willen unterscheiden[1]: erstens den absoluten, der durchaus frei und durch keine menschliche Gewalt zu unterdrücken ist, und zweitens den relativen oder gemischten, der im Notfall eine kleine Sünde begeht, um eine größere zu vermeiden.

[1] Parad. IV, 100—114.

Digitized by Google

Aristoteles hatte durch psychologische Beobachtung diese feinen Unterschiede gefunden[1], ohne jedoch ihre tiefere Bedeutung zu erkennen und sie zu einer prinzipiellen Trennung des sittlichen von dem politischen Willen auszubilden. — Thomas nahm nun gar diese empirischen Begriffe in seine metaphysische Ethik hinüber und bewerkstelligte, als Semipelagianer, der er im Grunde war, an dem Willen der einsamen Gottheit eine ähnliche Unterscheidung[2], wie sie Aristoteles an den Handlungen des geselligen Menschen gefunden hatte! Die Folge davon ist, daß auch Dantes Beatrice im himmlischen Jenseits noch von zweierlei moralischen Kräften klügelt, von einer „absoluten" und einer gemischten.

Wer sich die Mühe nimmt, nach weiteren und ähnlichen Spuren thomistischer Geistesart in der göttlichen Komödie zu fahnden, wird bald erfahren, daß sie sich vorzugsweise an künstlerisch minderwertigen Stellen finden. Die wissenschaftliche Mangelhaftigkeit trifft hier mit der dichterischen zusammen, oder besser: diese pflegt im Gefolge jener sich einzustellen.

Und das hat seinen guten Grund. Denn, was wir in der Ethik als Thomismus bezeichnen, ist nicht etwa eine bestimmte Gruppe von Gedanken oder Lehren. Diese stammen ja alle aus der Vergangenheit und sind von Thomas weder geschaffen noch umgeschaffen, sondern lediglich zusammengestellt worden. Das wahre Wesen des Thomismus in der Moralphilosophie ist Eklektizismus: also keine eigene Anschauung, sondern nur eine eigene Lage oder Stellung, und zwar die unhaltbarste im Strom der mittelalter-

[1] Nikom. Ethik III, 1.

[2] Eine ähnliche, nicht dieselbe. Immerhin liegt der Scheidung der göttlichen Willensakte in absolute und relative derselbe Gedanke zugrunde.

Digitized by Google

lichen Anschauungen. Es ist das Zickzack oder die Unsicherheit zwischen einer naturalistischen und einer supranaturalistischen Fassung des ethischen Faktums.

Thomas selbst war sich der Unhaltbarkeit seiner Position schwerlich bewußt. Darum hat er sie, so gut er vermochte, redlich und wacker gehalten. Anders liegen die Dinge bei Dante. Er wußte zwar nicht, aber mit unabweislicher instinktiver Sicherheit hat er es gefühlt, daß mit thomistischen Distinktionen die große Frage nicht gelöst war. Nachdem sein himmlischer Kaiseraar genug geklügelt hat, muß er dankend und abdankend des Geheimnisses Unerklüglichkeit verherrlichen:

O Gnadenwahl, wie unerreichlich du,
Den Blicken Aller, die zum tiefsten Grund
Der Dinge, deinen Wurzeln, nicht gelangen!
Ihr Menschen aber, zügelt Euer Urteil.
Auch wir, im Angesicht des Herren, wissen
Noch heute nicht die Zahl der Auserwählten.
Und wohl ist uns in solcher Dunkelheit;
Denn dieses ist die Blüte unsres Glücks,
Daß Gottes Wille auch der unsre ist.[1]

So spricht kein Philosoph. Dem Thomas wäre nicht wohl in solcher Dunkelheit gewesen; in ihm war der Wille zur Forschung stärker als alle Bedenken. Bei Dante aber ist immer und überall die Ehrfurcht vor dem Rätsel größer als die Zuversicht, es gelöst zu haben. Und so oft diese Zuversicht ihn verläßt, macht er schlechte Verse. Eben weil seine Dichtung so streng ist und so aufrichtig, erkennt man am Zittern ihrer Stimme die leisesten Unsicherheiten seiner Weltanschauung.

Eine der fremdartigsten und schwächsten Erfindungen der „Komödie" ist bekanntlich der Triumph-

[1] Parad. XX, 130 f.

Digitized by Google

zug der Kirche, der vom Himmel sich auf das irdische Paradies herabbewegt. Reich und glänzend als Technik, arm und trübe als Kunst. Und in der Tat, was steckt dahinter? Der ethische Thomismus, die unhaltbare Trennung und die falsche Vermischung des natürlichen Sittengesetzes und der göttlichen Gnade ist in dieser großen Allegorie veranschaulicht. Was hat aber, wenige Minuten nachdem Virgilio den sittlichen Menschen zum Kaiser und zum Papste seiner selbst gekrönt hat, was hat in aller Welt dieser Maskenzug, dieses Kostümfest mittelalterlicher Autoritäten noch zu schaffen!

d) Dante und die thomistische Staatslehre.

Wie nun erst die Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Willens zum göttlichen praktisch wird, und sobald es darauf ankommt, auch in der Politik den ethischen Thomismus zu vertreten, da muß Dante mit seinem festen und fertigen politischen Glauben sich offenkundig von Thomas lossagen. Denn dieser hatte, folgerichtigerweise, aus seiner transzendenten Ethik eine hochkirchliche Staatslehre abgeleitet.

Nun aber erfuhr unser Dichter, daß die Bücher eines Mannes etwas anderes sind als seine Partei. Von der Partei konnte er sich trennen und hat sich getrennt; die Bücher und die Gedanken wurde er so leicht nicht los. Es war ja, wie wir gesehen haben, die gemeinsame Notlage aller Verteidiger des weltlichen Staates, daß sie mit Waffen kämpften, die von ihren Gegnern geschmiedet waren.

Die modernste und zweischneidigste Waffe war von Thomas noch gegen Ende seines Lebens zubereitet worden. Er hat, soviel wir wissen, als Erster das „De Politica" des Aristoteles in die mittelalterliche Staatslehre eingeführt. Ja, er hat, trotz seiner Kirchlichkeit, unter dem unmittelbaren Eindruck

Digitized by Google

dieses Buches, eine neue und positive Begründung des weltlichen Staates verkündigt. Der aristotelische Gedanke, daß der Mensch von Natur ein geselliges Wesen sei[1], wird von ihm zum erstenmal ernstlich erwogen. Er scheut sich nicht, die Lehre von dem sündhaften Ursprung des Staates zu verlassen und einzuräumen, daß politische Herrschaft, auch ohne Eintritt der Sünde, unter den Menschen entstanden wäre. Die natürliche Ungleichheit, der Unterschied der Geschlechter, sowie der körperlichen und geistigen Anlagen und nicht zum wenigsten der wirtschaftlichen Bedürfnisse, mußten unter allen Umständen zur Staatenbildung drängen. Nicht der Staat, nur seine Entartung ist durch Sünde verursacht. Darum hat die Kirche ihn nicht zu bekämpfen, nur zu beaufsichtigen.

Hier aber droht ein ähnlicher Widerspruch, wie wir ihn in der thomistischen Ethik gekennzeichnet haben, auch die Staatslehre des Thomas zu zerspalten.

Wenn nämlich in Wahrheit das politische Gebilde des Staates kein Werk des Teufels und unmittelbar auch kein Werk Gottes ist, wenn es vielmehr notwendigerweise durch menschliche Bedürfnisse und menschliches Zusammenleben entstand, nun, so muß wohl alle politische Gewalt, die kirchliche sowohl wie die staatliche, aus der *cooperatio humana* stammen. Für die kaiserliche und überhaupt für die weltliche Gewalt hatte man einen derartigen Ursprung aus *cooperatio*, genauer aus *consensus* und *adsensus*, aus

[1] Ein soziales sowohl wie ein politisches. Thomas wirft die beiden Begriffe zusammen. Außerdem wird von Thomas der sittliche Staatszweck des vollkommenen Lebens als ein rein technischer oder wirtschaftlicher gedeutet. Vgl. M. Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898.

Digitized by Google

Vertrag und Wahl, schon längst vor dem Bekanntwerden des Aristoteles zugegeben.[1] Aber für das Papsttum konnte die Sache gefährlich werden. Thomas hält darum strengstens an der unmittelbar göttlichen Herkunft der kirchlichen Gewalten fest.

Nun trat aber im Jahr 1294 der merkwürdige Fall ein, daß Papst Coelestin V. abdankte. Bonifaz VIII. bestieg den Thron. Die Feinde Bonifazens aber, in der Absicht, ihn als einen unrechtmäßigen Papst zu brandmarken und abzusetzen, bestritten aufs heftigste die Gültigkeit des coelestinischen Verzichtes. Dabei beriefen sie sich vorzüglich auf die von Thomas behauptete *plenitudo* und Unveräußerlichkeit der päpstlichen Gewalt.

Ein Schüler des heiligen Thomas aber, Aegidius Romanus[2], unternahm es, die Sache Bonifazens zu vertreten. In seinem Schriftchen *De renuntiatione papae* führte er aus, daß man bei aller Gewalt eine formale und eine materielle Seite zu unterscheiden habe. In formeller Hinsicht stamme allerdings sämtliche Obrigkeit von Gott. Daß es überhaupt einen *Ordo* der Gewalt gäbe, das sei göttliches Gesetz. Der Inhalt eines solchen *Ordo* aber, das heißt seine Ausübung *(Jurisdictio)* durch diese oder jene Person, könne nur durch menschliche Bestimmungen zustande kommen. Der *Ordo* sei unveräußerlich, die *Jurisdictio* aber sei übertragbar. —

Allein, derselbe Aegidius identifiziert in anderem Zusammenhang, besonders in seinem *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*, die Person des Papstes nicht nur mit seinem Amt, sondern

[1] Man war ja dieser Lehre auf Schritt und Tritt in dem römischen Rechte begegnet.

[2] Über ihn und seine Staatslehre siehe R. Scholz, a. a. O., S. 32 ff.

Digitized by Google

geradezu mit der Kirche. Er versteigt sich gar zu der Lehre, daß der päpstliche Stuhl entweder einen Heiligen empfange oder seinen Inhaber zu einem Heiligen mache. — Das erstemal hat er als Konzeptualist, das zweitemal als Nominalist argumentiert.

Hier, in den Schriften des Aegidius treten die Verzweigungen und die verborgenen Widersprüche der thomistischen Ethik und Staatslehre zutage. Von Thomas, seinem Meister, ist dieser scharfsinnige Publizist ausgegangen, hat ihn aber bald überboten und hat ihm bald widersprochen. Als Erzieher des französischen Erbprinzen verfaßte er seine gelesenste Schrift: das *De regimine principum*. Hier entwarf er, als aristotelischer Empiriker, das Bild des modernen dynastischen Territorialstaates. Im Dienste des Papstes Bonifazius schrieb er seinen großen kirchenpolitischen Traktat *De ecclesiastica potestate;* und hier begründete er, als Dekretalist und Nominalist, den päpstlichen Absolutismus. In seinem *De renunciatione papae* endlich redet er einer streng konzeptualistischen Trennung von *potestas* und *jurisdictio* das Wort und entwickelt die Lehre von dem rein amtlichen Charakter der päpstlichen Gewalt, freilich nur in apologetischer Absicht und ohne sich klar zu machen, daß er die wahre *potestas* und Souveränität auf diese Weise der Gesamtheit zuschiebt.

Wie eine geläufige und empfindliche Wetterfahne hat er sämtliche Richtungen angedeutet, in die sich die thomistische Staatslehre, je nachdem der Wind wehte, verziehen mußte.

Dante hat diese Wetterfahne gekannt. Es ist nicht einmal unwahrscheinlich, daß er eines Tages persönlich mit Aegidius zusammentraf. Politisch aber war er sein ausgesprochenster Gegner.

Digitized by Google

Wer das *De ecclesiastica potestate* des Aegidius mit Dantes „De Monarchia" zusammenhält[1], dem muß an mehr als einer Stelle die Vermutung kommen, der Traktat des Dichters sei mit Rücksicht auf den des Augustinermönchs geschrieben und bezwecke dessen Widerlegung. Wie das *De ecclesiastica potestate*, so zerfällt auch das „De Monarchia" in drei Teile; wie dort im ersten Teil von Wesen und Zweck der päpstlichen Gewalt gehandelt wird, so hier von Wesen und Zweck der kaiserlichen. Im zweiten Teil entspricht dem Nachweis des Aegidius, „daß alle Temporalien *sub dominio et potestate ecclesiae* stehen", bei Dante der Nachweis, daß den römischen Kaisern die weltliche Herrschaft über den Erdkreis gehöre. Im dritten Teile endlich sehen wir Aegidius sowohl wie Dante mit der Widerlegung der einzelnen Argumente des Gegners beschäftigt. Geht man nun gar ins Einzelne, so wird man bei Aegidius eine lange Reihe von Thesen finden, denen ihre unmittelbare Antithese im „De Monarchia" entgegentritt. Kurz, durch den ganzen Traktat unseres Dichters wandelt, ohne jemals bei Namen gerufen zu werden, der Schatten des Aegidius.

Lange Zeit hat man geglaubt, und Einige glauben es heute noch, das „De Monarchia" sei eine Streitschrift gegen die berüchtigte Bulle *Unam sanctam*, die Bonifaz VIII. im November 1302 veröffentlichte. Nun haben aber die neuesten Forschungen ergeben, daß der Traktat des Aegidius als Grundlage und zum Teil sogar als unmittelbare Vorlage des päpstlichen Manifestes gedient hat.[2]

[1] Leider ist der Traktat nicht veröffentlicht. Die ausführlichste Inhaltsanalyse findet man bei Scholz, a. a. O., S. 46 ff.

[2] Scholz, a. a. O., S. 124 ff., und H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz VIII., Münster i. W. 1902, S. 159 ff.

Digitized by Google

Andere glauben, unser Dichter habe die gegen Bonifaz gerichteten Schriften derjenigen Publizisten, die die Sache des Königs von Frankreich vertraten, gekannt und benützt. Gewiß haben diese Schriften eine vielseitige Ähnlichkeit mit dem „De Monarchia". Aber all ihre Berührungspunkte erklären sich durch die Gemeinsamkeit des Gegners und durch die Absicht, sei es den Traktat des Aegidius, sei es die Bulle des Papstes zu widerlegen. Andrerseits findet man in der französischen Publizistik einen Sinn für Realpolitik und positives Recht, daß man sich wundern müßte, wie Dante so wenig, so blutwenig davon angenommen haben sollte.[1]

Trotzdem möchte ich das „De Monarchia" gewiß nicht als eine regelrechte Entgegnung auf das *De ecclesiastica potestate* des Aegidius beanspruchen. Um einen eigenen Traktat zur Widerlegung eines fremden Traktates zu schreiben, etwa so, wie es Guido Vernani in seiner *Reprobatio* des Danteschen „De Monarchia" getan hat, dazu war unser Dichter nicht kleinlich, nicht giftig, nicht ärmlich genug. Auch hat er, zweifelsohne, außer der Schrift des Aegidius einige andere Arbeiten italienischer Publizisten seines Zeitalters gekannt und in seiner Polemik berücksichtigt. Es ist mir höchst wahrscheinlich, daß er den zweiten größeren kirchenpolitischen Traktat eines italienischen Thomisten, das *de regimine christiano* des Jakob von Viterbo[2] sich weislich überlegt hat. Insbesondere seine

[1] Die wichtigsten dieser dem „De Monarchia" ähnlichen und befreundeten Traktate sind die Quaestio in utramque partem, die Quaestio de potestate papae und das De potestate regia et papali des Johann von Paris. Siehe Kelsen, a. a. O., S. 143 ff.

[2] Leider ist auch dieser Traktat nicht veröffentlicht. Inhaltsanalyse bei Scholz, S. 132 ff., und Finke, S. 163 ff.; wo der aufmerksame Leser auch Übereinstimmungen in

Digitized by Google

metaphysische Deduktion zweier Gewalten aus einem einzigen göttlichen Gesetz könnte sehr wohl gegen Jakobs theologisch-rechtsphilosophische Beweise einer einzigen Gewalt gerichtet sein. Daß ihm ferner die Traktate des Heinrich von Cremona bekannt waren, dürfte heute kaum mehr bezweifelt werden.[1]

Übrigens ist das „De Monarchia" nicht der einzige Punkt, wo Dante und Aegidius sich feindlich berühren. Aegidius hat, wie wir sahen, den Verzicht des Papstes Coelestin V. in einer besonderen Schrift verteidigt. Dante hat ihn, wie man allgemein annimmt, in einem dunkeln, aber kraftvollen Vers seines Inferno, wenn auch nicht als ungesetzlich, doch jedenfalls als unsittlich verdammt.[2] — Ferner wissen wir nunmehr, daß Aegidius im Dienste Philipps des Schönen von Frankreich die Aufhebung des Templerordens eifrigst betrieb und dabei für seinen Orden ein Geschäft machte[3] (in den Jahren 1307 und 1308). Und auch diese Maßregel hat Dante in seiner „Komödie" gebrandmarkt.[4] Endlich hat er in seinem „Convivio" die von Aegidius vorgetragene Lehre vom Wesen des Adels des längeren widerlegt.[5] Bei all diesen Gelegenheiten aber hat sich Dante gehütet, den

---

Kleinigkeiten, die oft mehr beweisen als gemeinsame Grundbegriffe, finden kann.

[1] Scholz 152 ff., 290 ff. und 459 ff.

[2] Inferno III, 59 f.

[3] Scholz, a. a. O., S. 41 f.

[4] Purgat. XX, 91 ff.

[5] Vgl. De regimine principum, lib. II, pars III, cap. XVIII. Daß Convivio IV, 3, Z. 64 u. IV, 6 gegen diese und keine andere Stelle gerichtet ist, glaube ich in meiner Schrift über die philosoph. Grundlagen zum süßen neuen Stil, S. 32 f., nachgewiesen zu haben. — Über einen anderen, nicht unwahrscheinlichen Berührungspunkt siehe oben S. 388, Anm. 2.

Digitized by Google

Namen seines Gegners zu nennen.[1] Offenbar hat er immer nur die politische Meinung und Absicht, aber nie den Menschen, den er als einen strengen Mönch und als den berühmtesten Schüler des Thomas verehren mußte, bekämpfen und treffen wollen.

Allein, trotz der entschiedensten Gegnerschaft hat Dante seine wissenschaftliche Abhängigkeit von den Thomisten auch in der Staatslehre nicht zu überwinden vermocht. War doch dieser Gedankenkreis weit und stark genug, um selbst einen so überzeugten Feind aller päpstlichen Weltherrschaft, wie den Dominikaner Johann von Paris, zu umschließen. Was ein kritischer und juristischer Kopf wie dieser nicht leistete, werden wir von einem Dichter und politischen Träumer nicht verlangen wollen.

So hat denn Dante all die thomistischen Unterscheidungen des göttlichen, des natürlichen und des menschlichen Rechtes, die Begriffe der irdischen und der himmlischen Glückseligkeit als Zweck des weltlichen und des kirchlichen Staatswesens, das monarchische Ideal, den katholischen Gedanken der Weltherrschaft und vor allem den ganzen Apparat der theologischen und deduktiven Beweisführung ohne weiteres beibehalten. Rein logisch betrachtet ist sein „De Monarchia" eine durch und durch thomistische Schrift. Antithomistisch und antischolastisch zwar die Tendenz und der politische Glaube, aber thomistisch die Begriffsbildung, thomistisch die Disposition, thomistisch die Methode.

---

[1] Nur ein einziges Mal: Convivio IV, 24 zitiert er ihn als Autorität.

Digitized by Google

e) Dante und der mystische Humanismus.

Ja, Dante übersteigert sogar diese Methode.[1] An einem entscheidenden Punkte nämlich verfährt er noch deduktiver, noch theologischer als Thomas selbst. Und damit gleitet er von dem scholastischen Verfahren hinüber in das mystische.

Der Punkt, wo die Entgleisung erfolgt, der Magnet, der die gewohnten Bahnen des scholastischen Gedankens gestört hat, ist uns bereits bekannt. Er hat merkwürdigerweise gar nichts Mystisches noch Christliches an sich: es ist die Antike, vorzüglich das römische Altertum, dessen prinzipielle Beurteilung wir anläßlich der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie schon dargestellt haben.

Also durch das Heidentum wird Dante, der Staatslehrer, zum Mystizismus geführt! Diese alten Römer, dieses gewaltige Weltreich, sagt er sich, birgt eine solche Fülle ethisch-politischer Werte, daß die sogenannten erworbenen Tugenden oder die natürliche Sittlichkeit entfernt nicht ausgereicht hätte, um sie zu verwirklichen. Hier hat göttliches Wunder mitgewirkt, hier sind übernatürliche und eingegossene Tugenden im Spiel gewesen. Wie Augustin sich den Hergang der römischen Staatsentwicklung nicht teuflisch genug hatte vorstellen können, so kann ihn nun Dante sich nicht göttlich genug denken. Dem weltverneinenden Mystizismus des Mönchs tritt hier als Widerspiel die erdenfrohe Mystik des Laien entgegen. Es ist die Begeisterung des jungen Humanisten im Gewande mittelalterlicher Frömmigkeit.

Wie die Naturwissenschaft aus mystischer Zahlensymbolik, so ist der Humanismus aus mystischer Geschichtsphilosophie hervorgewachsen. Die alte Ge-

[1] Wir haben sie Bd. I. 1, S. 205 ff. beschrieben.

Digitized by Google

schichte *spiritualiter* umzudeuten war eine dem ganzen Mittelalter geläufige Gewohnheit. Hier aber, bei Dante, im zweiten Buche seines „De Monarchia", in den Worten des Kaisers Justinian[1], in dem Bilde des himmlischen Kaiseradlers[2] und im zweiten Gesang der Hölle haben wir keine spirituale Umdeutung oder Umwertung der Antike mehr, sondern eine regelrechte Verherrlichung, wenn ich so sagen darf, eine spirituale Überwertung.

Ja, es ist Verherrlichung und Überwertung, denn den Eigenwert der heidnischen Kultur hat Dante noch nicht begriffen. Er kann sich das römische Reich nicht anders denken als in bezug auf das Christentum; aber er will es nicht mehr als eine teuflische und profane, sondern als eine göttliche und heilige Vorstufe dazu betrachtet wissen.

Bevor er selbst seine dichterische Reise in das Jenseits antrat, waren, erzählt er, zwei andere Sterbliche bei Lebzeiten schon dort drüben gewesen: Aeneas und Paulus. Nur ihnen wurden die göttlichen Geheimnisse enthüllt, denn sie hatten beide eine weltgeschichtliche Sendung. Aeneas sollte für das römische Reich und den päpstlichen Stuhl den Boden bereiten, Paulus sollte den christlichen Glauben befestigen. Ohne besondere göttliche Erleuchtung war weder das Eine noch das Andere zu vollbringen. Auf einem gemeinsamen mystischen Boden also wandeln und begegnen sich die Krieger und Staatsmänner des alten Rom und die Apostel und Heiligen der katholischen Kirche.

Welcher Art aber ist dieser breite und tragfähige mystische Boden? Eine weltverneinende, etwa augu-

---

[1] Parad. VI.
[2] Parad. XVIII, 100 ff.

Digitized by Google

stinische Mystik kann es nicht sein. Es ist vielmehr jene franziskanische Frömmigkeit, deren versöhnliche und positive Wendung wir in dem religionsgeschichtlichen Teil dieser Arbeit beschrieben haben.

Den Übergang von der augustinischen zu der franziskanischen Auffassung bezeichnete, wie wir uns erinnern, die Gestalt des Bernhard von Clairvaux. Und in der Tat, sofort nach dem Hingang dieses Mannes beginnt die mittelalterliche Frömmigkeit nach neuen ethischen und politischen Idealen zu drängen. Es beginnt, wie wir sagten, der Kampf um die Entweltlichung der Kirche. Und schon frühe werden humanistische Gedanken eine scharfe Waffe in diesem Kampf. Arnaldo da Brescia stirbt als das erste und edelste Opfer den Märtyrertod. Er ist der Vorläufer jener echt italienischen und romantischen Gestalten, jener humanistischen Mystiker und mystischen Humanisten, in denen Renaissance und Reformation sich noch nicht getrennt haben, und in deren Reihe *idealiter* auch der Dantesche Virgilio steht, jener Gelehrten und Künstler wie: Petrarca, Cola di Rienzo, Pico della Mirandola.

Aber auch ihm, dem Arnaldo, geradeso wie dessen Lehrer, dem Peter Abälard, hat Dante den schuldigen Dank zu bezahlen vergessen, wo nicht vermieden.

Digitized by Google

f) Das franziskanische Armutsideal.

Immer lauter, immer eindringlicher wird das Verlangen nach einer neuen und anderen Trennung von Staat und Kirche, als diejenige war, für die Gregor VII. und Petrus Damiani gekämpft hatten.

Gegen die Simonie waren diese Männer zu Felde gezogen. Aber ihre Simonistenverfolgung wandelte sich in eine schmachvolle Jagd nach weltlichem Besitz und fürstlicher Herrschaft. Das hat so kommen müssen, sagte man sich. Jene Simonistenhetze war keine schlechte, aber eine halbe, eine laue und ungenügende Maßregel. Nicht bloß die Simonie, nein, alle Art von weltlichem Gut und weltlicher Jurisdiktion ist Unkraut im Garten der Kirche. — Es fragte sich nur, ob das mächtig zusammengewucherte Gestrüpp noch auszureißen war, ohne die ganze Pflanzung zu zerstören. Es war so weit gekommen, daß man in dem Besitz als solchem eine ernstliche Gefahr erblicken mußte.

Und man erinnerte sich der alten Zeit, da die Kirche besitzlos war und da in der Urgemeinde alles Eigentum gemeinsam besessen und genossen wurde. Man dachte an die Armut Christi und seiner Apostel zurück. „Durch den Gottessohn", lehrte Franziskus von Assisi, „der um unseretwillen sich arm machte, ist die Armut die königliche Tugend geworden und das Siegel der Auserwählten". Unmittelbar neben Jesum trat nun der heilige Franziskus. Der Gedanke, daß Niemand außer diesen Zweien die Armut gütig aufgenommen habe, war den franziskanischen Kreisen geläufig.[1] Auch Dante hat ihn wiederholt, und auch Dante liebt es, das Vorbild der evangelischen Armut

[1] Vgl. z. B. die Lauda des Jacopone da Todi: San Francesco sia laudato.

Digitized by Google

gegen die Habgier der zeitgenössischen Kirche auszuspielen. Es war einer der allermächtigsten und volkstümlichsten Trümpfe.

Aber nicht allein die erbauliche und gefühlsmäßige, auch die rechtswissenschaftliche Verneinung des Besitzes konnte man aus den Überlieferungen der alten Kirche wieder hervorziehen. Schon Basilius der Große und Hieronymus hatten in Anlehnung an die Stoiker gelehrt, daß aller Besitz und alle Nutznießung von Natur aus dem Menschen gemeinsam waren. Nur durch die Anmaßung einiger Ungerechten entstand Privateigentum und zugleich damit Armut und Reichtum. „Jeder Reiche ist entweder ein Ungerechter oder der Erbe eines Ungerechten", lautete ein oft wiederholtes Sprichwort. „Reichtum ist Raub an den Armen." Alle Geldgeschäfte sind Sünde.[1]

„Wucher ist es", erklärte Karl der Große in einem Kapitular des Jahres 808, „wenn man mehr fordert als man gegeben hat". Zinsen für geliehenes Geld zu nehmen galt als Frevel gegen Gott. Denn, ohne irgendwelche Arbeit zu leisten, bereicherte sich der Darleiher, indem er sich für die allerallgemeinste göttliche Einrichtung, für die Zeit, bezahlen ließ. Es gab nur zwei rechtmäßige und gottgefällige Erwerbsquellen: das natürliche Material und die menschliche Arbeit. Da das Zinsennehmen in keine dieser beiden Klassen sich fügen wollte, so hat auch Dante den „Wucher" als einen Frevel gegen göttliches Gesetz behandelt.[2] — Kurz, so wenig wie dem Staat, wird dem wirtschaftlichen Leben und dem Eigentum ein positiver und selbständiger Wert von der mittelalterlichen Ethik zuerkannt. Der herrschende Grundsatz

[1] Vgl. Maurenbrecher, Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, S. 104 ff.; H. von Eicken, a. a. O., S. 496 ff.

[2] Inferno XI, 94 ff.

Digitized by Google

des kanonischen Rechtes war der Kommunismus, weshalb man sich nur auf dem Wege der Zugeständnisse mit der Entwicklung des Handels und Bankwesens abfinden konnte. Wenn sittliche Reformatoren wie der heilige Bernhard oder Petrus Damiani trotzdem den kirchlichen Besitz als zulässig, ja sogar als heilig und unantastbar gelten ließen, so war dies nur dadurch möglich, daß sie in der Kirche den personifizierten Kommunismus erblickten. Nachdem es einmal draußen in der Welt der Heiden, der Gottlosen und der Laien widerrechtlichermaßen Privateigentum gibt, so verlangt die heilige Pflicht der Kirche, daß dieser Raub an den Armen durch Geschenke an die Armen ersetzt, gebüßt, gemildert werde. Kurz, es ist Sache der Kirche, die Ungerechtigkeit des Privateigentums auszugleichen.

Darum gilt Almosen in der mittelalterlichen Ethik nicht als ein mitleidiges und frommes, sondern lediglich als ein gerechtes Werk. Die Kirche aber ist die Almosenspenderin *par excellence*, sie verwaltet und verteilt unter die Armen die Güter, die ihnen von Rechts wegen zukommen. Das Patrimonium der Kirche ist nichts anderes als das Patrimonium der Armen. „Wer es vergeudet", ruft Damiani aus, „der kreuzigt Christum zum zweitenmal und zerfleischt unsere Kirche, die Christi Körper ist, aufs grausamste".[1] Er donnert gegen die Kleriker, die aus dem Kirchengut ihre Verwandten bereichern und, was den Witwen und Waisen gehört, einem wohlhabenden Vetter zuwenden.[2] In ähnlicher Stimmung und offenbar gegen denselben Mißbrauch, das heißt gegen die Vergeudung des Kirchengutes, findet Dante das kräftige Wort: „Und was heißt das anderes als das Tuch vom

[1] Epist. lib. V, 6.

[2] Contra inscitiam et incuriam Clericorum, cap. 2.

Digitized by Google

Altare reißen, um den Räuber und seine Tafel damit zu schmücken?"[1]

Also hat auch Dante das Kirchengut für heilig gehalten? Eine Reihe von Stellen sprechen dafür. Im Paradiese bezeichnet der heilige Bonaventura die kirchlichen Einkünfte, den Zehnten, als das Eigentum der Armen:

Decimas quae sunt pauperum Dei[2]

und der heilige Benediktus predigt:

Der schwerste Wucher selbst beleidigt nicht
Den Wunsch des Herrn so grimmig, wie der Zins,
Wonach das tolle Herz der Mönche schlägt.
Denn, was an Gut die Kirche auch verwahrt,
Den Armen, die in Gottes Namen flehn,
Nicht Vettern oder Schächern gar gebührt's.[3]

Und noch deutlicher heißt es im „De Monarchia": „Ein großes Geschnaube und ein eitles Bemängeln haben diejenigen, die sich die Eiferer des christlichen Glaubens nennen, gegen das römische Kaisertum gerichtet. Mit den Armen Christi aber haben sie kein Mitleid: die werden nicht nur um die kirchlichen Einkünfte betrogen, sondern Tag für Tag wird ihnen etwas von ihrem Patrimonium geraubt, indem man die Kirche verarmen läßt. Indes wollen diese heuchlerischen Eiferer den Vollstrecker der Gerechtigkeit (das heißt den Kaiser, der die Eigentumsverhältnisse zu regeln hätte) nicht gelten lassen".[4]

Andrerseits haben wir gesehen, daß Dante gerade denjenigen Rechtstitel, auf den die Kirche ihren weltlichen Besitz zu gründen pflegte, für ungültig erklärt hat. Nicht nur eine Ungerechtigkeit, geradezu ein

[1] Convivio IV, 27.
[2] Parad. XII, 88 ff.
[3] Parad. XXII, 79 ff.
[4] De Monarch. II, 12.

Digitized by Google

weltgeschichtliches Unglück ist ihm die konstantinische Schenkung.

> Ahi, Constantin, di quanto mal fu matre,
> Non la tua conversion, ma quella dote
> Che da te prese il primo ricco patre.[1]

Offenbar treffen hier zwei verschiedene Gedankenreihen aufeinander. Man konnte nämlich aus jener weltfeindlichen Lehre, die alles Eigentum als etwas Widernatürliches und Teuflisches verdammt, zweierlei praktische Folgerungen ziehen. Erstens: Nachdem es nun leider einmal in dieser sündigen Welt Privateigentum gibt, vielleicht zu unserer Strafe geben muß, so kann dies höchstens durch zeitweilige und teilweise Enteignungen, also durch Schenkung und Almosen, entschuldigt und durch die Kirche, die Vertreterin des kommunistischen Prinzips, geheiligt werden. Nach diesem Grundsatz handelten Gregor VII., Petrus Damiani und Bernhard von Clairvaux. Zweitens: Nein, um keinen Preis darf es unter Christen Privateigentum geben! Die Kirche als Erste muß mit dem Beispiel der Entäußerung und der Gütergemeinschaft vorangehen. Mag der Gottlose und der Laie wuchern und wirtschaften, die Kirche soll sich darum erst recht nicht besudeln lassen. Und diese Forderung wurde in Italien von Niemand besser und leidenschaftlicher vertreten, als von den Franziskanern. In ihrem Geiste spricht unser Dichter, wenn er die konstantinische Schenkung als eine Befleckung der Kirche beklagt und verwünscht.[2] Ihnen folgt er, wenn er das Kirchengut nicht mehr für heilig und unantastbar, sondern für verhängnisvoll und unrechtmäßig erklärt.

---

[1] Inferno XIX, 115 ff.

[2] Außer der obigen Stelle vgl. bes. Purgat. XXXII, 124 ff.

Digitized by Google

Was uns die Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit gelehrt hat, bestätigt sich uns aufs neue. Der Zwiespalt der bernhardinischen Mystik ist in der franziskanischen Mystik ausgeglichen. Dante aber steht in der Mitte zwischen beiden Richtungen und vereinigt sie. Der Höllengesang, der im Sinn der älteren Generation, im Sinne Bernhards und Damianis, mit dem Strafwort gegen die Simonisten beginnt:

O Simon mago, o miseri seguaci . . !,

endigt im Sinn der Franziskaner mit der Klage über die konstantinische Schenkung:

Ahi Constantin . . . !

Ja, es war sehr einheitlich und folgerichtig, von allem Eigentum die Kirche zu lösen. Aber zu machen war es nicht. Auch der kräftigste Träger des Armutsgedankens, der Franziskanerorden, ist gleich bei der ersten Berührung mit der Wirklichkeit schwankend geworden und uneins in sich selbst.[1]

Der strengen Regel zufolge sollten die Franziskaner weder als Körperschaft, noch als einzelne Personen etwas besitzen. Aber um die Mitte des 13. Jahrhunderts schon waren sie mit zahllosen Schenkungen und Stiftungen bereichert. Wie vertrug sich das? — Man fand einen Ausweg. Im Jahre 1279 entschied Papst Nikolaus III., daß den Jüngern des heiligen Franziskus zwar nicht der Besitz, wohl aber der Nießbrauch irdischer Güter gestattet sei. In dieser Art, als Nutznießer, nicht als Eigentümer, habe auch Christus mit seinen Jüngern gelebt.

Die Unterscheidung von Besitz und Nießbrauch lag in der Luft und machte Glück. Der Ausweg, den man für die Franziskaner gefunden hatte, war am

[1] Über die innere Geschichte des Franziskanerordens orientiert man sich am raschesten in den bekannten Lehrbüchern der Kirchengeschichte.

Digitized by Google

Ende für die ganze Kirche gangbar. Die alte Reform hatte gemeint, nur die Kirche dürfe Eigentum haben, der Nießbrauch aber gehöre den Armen. Die neue Reform sprach der Kirche das Eigentum ab und den Nießbrauch zu.

Wie diese beiden Ideale, das der Verkirchlichung und das der Säkularisierung, sich berühren, und wie das alte ohne weiteres in das neue hinüberfließt, das kann man nirgends schöner beobachten, als in den Worten, mit denen Dante seine oben zitierten Betrachtungen weiter spinnt:

„Diese Verarmung der Kirche aber geht nicht ohne göttlichen Ratschluß vor sich. Das kommt daher, daß erstens die Armen nicht unterstützt werden, deren Erbteil doch das kirchliche Vermögen ist, und daß zweitens dem Imperium, von dessen Anerbieten doch das Erbteil herkommt, nicht gedankt wird. So mag es denn hingehen, wo es hergekommen ist; in gutem Sinne kam es, in schlechtem Sinne geht es, denn in gutem ward es gegeben und in schlechtem ward es besessen. Aber was kümmert das jene Priester? Was geht es sie an, daß das Kirchengut auseinanderfließt, wenn sich nur der Besitz ihrer Verwandten dabei vergrößert."[1]

Ganz bei der neuen Auffassung angelangt, finden wir den Dichter in einer späteren Stelle des „De Monarchia". „Der Kaiser konnte jedoch der Kirche ein Patrimonium und andere Güter zur Verwahrung *(patrocinium)* zuweisen, das *dominium* darüber, dessen Einheit unverletzlich ist, mußte er aber behalten. Der Stellvertreter Christi seinerseits konnte das Patrimonium nicht als Eigentümer annehmen, sondern sozusagen nur als Verteiler der Erträgnisse im Interesse der Kirche und der Armen Christi, wie

[1] De Monarch. II, 12.

Digitized by Google

es bekanntlicherweise auch die Apostel gemacht haben."[1]

Einen juristisch genauen Sinn hat diese Stelle in meiner Übersetzung so wenig wie im lateinischen Original.[2] Es gab eben zu jener Zeit in Italien noch keine Staatslehre, die den franziskanischen Armutsgedanken zu einer klaren Trennung von Staat und Kirche herausgearbeitet hätte. Die ersten, nicht un-

[1] De Monarch. III, 10.

[2] Auch H. Kelsen, a. a. O., muß, nachdem er sich um die positiv rechtliche Tragweite dieser Stelle bemüht hat, ihre Unbestimmtheit zugeben und begnügt sich schließlich, die kirchenpolitische Stellung Dantes annähernd zu kennzeichnen (S. 109): „In dieser während des 13. und 14. Jahrhunderts heiß umstrittenen Frage des kirchlichen Eigentums scheint der Dichter sich jenen Autoren angeschlossen zu haben, die zwischen den zwei extremen Ansichten, welche über das fragliche Problem geltend gemacht wurden, eine ausgleichende Stellung einnehmen. Während die Einen, gestützt auf die Autorität der Bibel, aus der Armut der Apostel die absolute Armut der Kirche forderten und selbst nicht vor der Konsequenz zurückschraken, alle Päpste, die das Gebot nicht befolgten, für ketzerisch zu erklären, behaupteten die Anderen, auf dieselbe Autorität gestützt, die Fähigkeit der Kirche zu jedwedem weltlichen Eigentume und erklärten die gegenteilige Ansicht für ketzerisch. Zwischen beiden vermittelten Diejenigen, welche der Kirche zwar keinen Eigenbesitz, aber dennoch Besitz in fremdem Namen, nämlich für die Armen, zusprachen. Immerhin neigte diese auch von zahlreichen Klerikern vertretene Ansicht mehr jenem Extreme zu, das für die absolute Armut der Kirche eintrat. — Daraus, daß Dante im Parad. XII, 124 ff., sowohl die Richtung der spiritualen Franziskaner mit ihrem Führer Ubertino da Casale, wie auch die der laxen samt ihrem Haupte Matteo d'Acquasparta mißbilligt, lassen sich keine bündigen Schlüsse ziehen; denn hier hat er offenbar nur das Verhalten, aber nicht die Lehren der beiden im Auge.

Digitized by Google

bedeutenden Versuche, die in dieser Richtung zu Anfang des 14. Jahrhunderts von den französischen Publizisten gemacht wurden, hat Dante schwerlich gekannt, auf keinen Fall aber eingehend studiert. Von Okkam und Marsilius von Padua vollends hat er überhaupt nichts gewußt. Eben darum läßt sich in der Trennungsfrage nur eine gewisse Tendenz und ein gewisses Ethos, aber kein klares staatsrechtliches System bei Dante erkennen. Ob er z. B. dem Papste nur Latifundien, oder auch, wie Kraus meint[1], ein Temporale zugesteht, läßt sich auf Grund der vorhandenen Äußerungen schlechthin nicht ausmachen.

Die Tendenz und das Ethos seiner Staatslehre aber sind mystisch und romantisch. Sie verleihen nicht nur den politischen Teilen der „Komödie", sondern auch der wissenschaftlichen Arbeit des Dichters, dem „De Monarchia", einen ausgesprochen prophetischen und utopistischen Charakter und verwandeln die scholastische Staatslehre des Mittelalters in eine romanhafte Zukunftsdichtung. Die logischen Grenzen der Begriffe werden überflutet, und es entstehen jene Widersprüche, die wir gekennzeichnet haben. Eine dunkle, unbewußte, drängende Masse von heiligen und profanen Träumen, von eschatologischen Schreckbildern, von evangelischer Friedenssehnsucht, von vergangener Kaiserherrlichkeit und künftigen Menschenrechten kocht und brodelt hier in dem braven und gebrechlichen Topf der thomistischen Distinktionen unseres Dichters durcheinander.

[1] A. a. O., S. 716—719.

Digitized by Google

g) Die Kaisersage.

Wer mag die sinnvollen Fabeleien, die im Herzen des italienischen Volks und seiner Lieblinge, der franziskanischen Minoritenmönche, sich verbergen, ans Licht ziehen? Aus diesen Tiefen, wo Hoffnung und Erinnerung sich zur Sage verbinden, pflegt ein Dichter nicht zu schöpfen, denn er wird darin geboren. Die Amme, das Mütterchen, das Mönchlein, die Gespielen, die vielen lieben Gesichter, die mit glühenden Wangen, mit zweifelndem Lächeln, mit trockener Zuversicht, solche Sagen erzählten, sind weg und vergessen wie ein Kindertraum. Nur der Same, den sie streuten, wächst still im Geist des Poeten. Eines Tages aber, wann er es mit seinem Lied hinaussingt in die Welt, oder in verhüllten Tönen nur leise bezeichnet, dann erkennt ein Jeder seinen eigenen Traum. — Nun kommt der Historiker und sagt: Es war ein Volkslied, es ist eine kollektive Dichtung.

Und auch dieses gelehrteste, kühnste, persönlichste Gedicht, die göttliche Komödie, ist ein Volkslied. Ja, sie ist sogar so sehr kollektive Dichtung, daß man sie in gewisser Hinsicht ein internationales Volkslied nennen muß.

Der romantische Traum von der versunkenen Kaiserherrlichkeit, die eines Tages himmlisch verklärt und irdisch befestigt wieder dastehen und alle Menschheit in Frieden vereinigen wird, kurz, das, was man die mittelalterliche Kaisersage nennt, war in dem deutschen Volk sogar noch lebendiger als in dem italienischen. Freilich hatte jeder Volksstamm, ja sogar jede politische Partei und jeder politische Zeitraum wieder eine andere und seine eigene Kaisersage gestaltet. Diejenige Kaisersage, die unserem Dichter ans Ohr geklungen hat, ist mit Sicherheit noch nicht gefunden. Aber eine wertvolle Spur davon ist,

Digitized by Google

wie mir scheint, durch Alfred Bassermann entdeckt worden.

Es gab in Dantes Tagen ein Märchen von einem gewaltigen Tartarenfürsten, einem großen Chan („großen Hund", italienisch *cane*), der über Asien herrscht, das Christentum liebt, einfach lebt, nach Gold und Silber nichts fragt, in einem Land mit Hütten aus Filz geboren ist und eines Tages den ganzen Westen sich unterwerfen, all die kleinen Tyrannen zerdrücken und eine gerechte Weltherrschaft des Friedens bringen wird.[1]

Dieses Märchen ungefähr, vielleicht mit anderen Vorstellungen untermengt, mochte dem Dichter im Sinne liegen, als er seinen Virgilio von einem gewaltigen Jagdhund *(Veltro)*[2] prophezeien ließ: die neidische und gierige Wölfin der Habsucht werde der Hund von Stadt zu Stadt zurück zur Hölle treiben, und dem zerrütteten Italien werde er ein Retter sein. Demnach wären die rätselhaften und viel umstrittenen Verse

Questi (il Veltro) non ciberà terra nè peltro,
Ma sapienza e amore e virtute,
E sua nazion sarà tra feltro e feltro[3]

etwa folgendermaßen zu übersetzen:

Nicht Erz noch Erde wird der große Hund,
Nur Weisheit, Liebe, Tugend wird er suchen,
Und unter schlichtem Filze wird er leben.

[1] A. Bassermann, Veltro, Groß-Chan und Kaisersage in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern 1902, S. 28 ff., dem ich übrigens nur zum Teil, nur soweit es hier angedeutet ist, folgen möchte.

[2] *Veltro* wird irrtümlicherweise immer noch mit Windhund übersetzt. — „The *veltro* was a heavily built dog, probably between our great Danes and the greyhound. Without doubt the *veltro* and *veautres* (altfranzösisch) are the same dog. They were strong enough to kill bears and wild boars." R. Thayer Holbrook, Dante and the animal kingdom, New York 1902, S. 118. — [3] Inferno I, 103 ff.

Digitized by Google

Wenn Dante diesem asiatischen Zukunftstraum seiner Landsleute eine Stimme lieh, so ist damit noch lange nicht erwiesen, daß er seinen politischen Heiland tatsächlich in den Steppen der Tartarei gesucht habe. Das volkstümliche Märchen diente ihm nur, um seinen ethisch-politischen Wünschen eine gewisse Färbung zu geben. Hat Bassermann recht, so wäre an dieser Stelle die Färbung eine heidnische und weltliche, wie man sie von dem Prophetenauge Virgils wohl erwarten dürfte. Daß aber an anderer Stelle dieselben Wünsche eine christliche und apokalyptische Färbung annehmen, darüber kann kein Zweifel sein. Im Munde Beatricens ist der „große Hund" des Ostens zu einer heiligen Zahl geworden und erscheint als ein

Fünfhundert zehn und fünf,
Ein Gottesbote, der die Diebin und
Den Riesen töten wird, der mit ihr buhlt.[1]

Die Anlehnung an die Johannes-Apokalypse[2], insbesondere Kapitel 13, ist ohne weiteres ersichtlich. Im obersten Himmel endlich, an der Grenze von Raum und Zeit, verlieren diese Erwartungen alle menschliche und geschichtliche Farbe und werden nur noch von der astronomischen Seite der Himmelsbewegungen gesehen und bestimmt. Noch bevor der Januar durch die im julianischen Kalenderjahr enthaltene Ungenauigkeit ganz über den Winter hinausgerückt sei — eine für irdische Begriffe sehr unbestimmte und lange, für paradiesische aber sehr kurze Zeit — werden, so heißt es dort[3], die Himmelssphären so gewaltig donnern, daß die langersehnte Fortuna

[1] Purgat. XXXIII, 43 ff.

[2] Neuerdings, freilich mit starken Übertreibungen und Künsteleien, von Enrico Proto, l'apocalissi nella divina commedia, Neapel 1905, bis ins Einzelne verfolgt.

[3] Parad. XXVII, 142 ff.

Digitized by Google

den alten Kurs der Menschheit ändern und alles zum Besten führen wird.

So hat sich zu den volkstümlichen Zukunftsträumen und zu der Kaisersage vom Groß-Chan ein biblisch-apokalyptischer und gar ein astrologischer Gefühlston gesellt.

h) Die Sagen vom Weltuntergang und die prophetische Stimmung.

Die apokalyptische Stimmung herrschte am stärksten in den Kreisen der Franziskanermönche von der strengen Observanz.

Seit die religionspolitischen Prophezeiungen des Abtes Joachim von Fiore bei den Franziskanern Eingang und Nachahmung gefunden hatten, ließ die apokalyptische Pest während des ganzen 13. und 14. Jahrhunderts den Orden nicht wieder los.[1] Es entstanden eine Fülle von neuen Prophezeiungen und Kommentare zu den alten Prophezeiungen. Zunächst blieb es ein phantastisches und pedantisches, aber im Grunde unschuldiges Spiel religiöser Müßiggänger.

Wie nun aber die Spaltungen, der Hader, der Kampf im Orden erwachten, wie, trotz der vermittelnden Entscheidung des Papstes Nikolaus III., die Geister immer leidenschaftlicher aufeinanderplatzten, bis es über der verhängnisvollen Armutsfrage zu einer Trennung kam: da wurden diese Prophezeiungen zur Waffe des ohnmächtigen Hasses. In der Phantasie und in der Zukunft rächt sich die unterliegende Partei der strengeren oder spiritualen Richtung an ihren siegreichen Feinden. Der Feind war zunächst die laxere Richtung der konventualen Franziskaner, sodann die römische Kurie und die ganze kurialistische

[1] Vgl. Fel. Tocco, l'eresia nel medio evo, bes. S. 449 ff.

Digitized by Google

Kirchlichkeit, die auf deren Seite stand. Der Freund und der Retter wurde notwendigerweise die weltliche Macht, insofern sie Gegnerin des Papstes war, in erster Linie also der deutsche Kaiser.

So geschah's, daß das Kaisertum, nachdem es längst auf seinen religiösen Beruf und kirchlichen Einfluß hatte verzichten müssen, jetzt, am Ausgang des Mittelalters, durch die weltflüchtigste und spiritualste aller Reformbewegungen noch einmal zu einer ethisch-religiösen Aufgabe berufen wurde.

Freilich, die deutschen Kaiser der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts: Rudolf von Habsburg, Adolf von Nassau, Albrecht I., die von Rom und von Italien nichts wissen wollten, mußten dieser Partei als pflichtvergessene Herrscher erscheinen. Wenn auch Dante sie als solche gebrandmarkt hat[1], so verrät er damit seine spiritualistisch-franziskanische Gesinnung.[2] Sogar im Jahre 1350 noch wurde unter dem falschen Namen des berühmtesten und leidenschaftlichsten Franziskanermönches, Jacopone da Todi († 1306), eine *Prophetia* verbreitet, die einen Kaiser aus Deutschland als den Retter und messianischen Friedensfürsten verkündet.[3]

Inzwischen jedoch, das heißt in Ermanglung eines Kaisers, richtete sich die Hoffnung dieser Kreise

[1] Convivio IV, 3 läßt er diese drei überhaupt nicht als Kaiser gelten; eine in Italien ziemlich allgemeine Auffassung. Vgl. ferner Purgat. VI, 97 ff., und VII, 94 ff.

[2] Freilich gab es auch kaiserfeindliche Spiritualisten. Auch die Verdammung des coelestinischen Verzichtes darf im allgemeinen als ein Merkmal des franziskanischen Spiritualismus gelten, ohne daß derartige Beweise absolute Bindekraft besäßen.

[3] A. D'Ancona, Jacop. da Todi, il giullare di Dio del sec. XIII, Anhang, in Studi sulla letterat. ital. dei primi secoli, Ancona 1884, S. 95 ff.

Digitized by Google

praktischerweise auf andere Fürsten, z. B. auf Philipp den Schönen von Frankreich, und unpraktischerweise auf einen spiritualen Papst, vorzüglich auf die Wiederkunft des heiligen Franziskus.

Eine der wichtigsten und für die Stimmung jener Zeit bezeichnendsten Schriften stammt von dem Führer der Spiritualen selbst, von Ubertino da Casale.[1] Es ist die *Arbor Vitae crucifixae Jesu*, geschrieben im Jahre 1305. Hier wird ausgeführt, daß „Christus vollkommen arm gelebt, daß die Regel und der Geist des heiligen Franziskus seine Jünger zur Nachahmung dieser vollkommenen Armut verpflichte, und daß daher sowohl die laxere Richtung der Konventualen als das diese schützende Papsttum der Gegenwart (vertreten durch Bonifaz VIII. und Benedict XI.) einen Abfall von der Idee Christi bezeichnet". Seiner Mahnung Kraft zu geben, entwirft Ubertin ein symbolisches, in den düsteren Farben der biblischen Apokalypsen und Prophezeiungen gehaltenes Gemälde von den vergangenen und künftigen Schicksalen der Kirche.

Ganz wie bei Dante, gesellt sich hier zu der politischen Verzweiflung und dem ethischen Haß eine damals epidemische Weltuntergangsstimmung. Die zahlreichen Ähnlichkeiten, die sich zwischen der *Arbor Vitae* und der Danteschen Vision in den letzten Gesängen des Purgatorio erweisen lassen, besagen darum noch keine unmittelbare Abhängigkeit des Dichters von dem Mönch. Ähnliche Neigung und Stimmung des Willens: ähnliche Bilder. Bekanntlich aber gibt es nichts Ansteckenderes, als religiöse Gefühls- und Willensbewegungen.

---

[1] Kraus, Dante, S. 738 ff., und Joh. Ch. Huck, Ubert. von Casale und dessen Ideenkreis, Freiburg i. Br. 1903, der freilich, ähnlich wie Kraus, die Abhängigkeit Dantes von Ubertino zu überschätzen geneigt ist.

Digitized by Google

Ganz Italien war seit der Verbreitung der joachimitischen Schriften bis tief hinein in das 14. Jahrhundert prophetisch ergriffen. Dante wußte genau, was er tat, als er seine politischen Sendschreiben an die italienischen Fürsten, an die Kardinäle, an die Florentiner und an Kaiser Heinrich VII. auf salbungsvolle und heute nicht mehr leicht erträgliche Prophetentöne stimmte.

Um apokalyptische Visionen vom Untergang der Welt und von ethischer und religiöser Wiedergeburt der Kirche zu haben, brauchte man nicht einmal ein spiritualer Franziskaner, noch Todfeind des herrschsüchtigen Bonifaz zu sein. Hat sich doch selbst der Leibarzt und Günstling dieses Papstes, Arnald von Villanova, der joachimitischen Krankheit nicht erwehrt.[1] Der Haupterreger dieser Leidenschaft aber, Bonifazius, der gewaltige Papst, blieb unerschüttert und nüchtern. *Cur fatui exspectant finem mundi*? „Warum erwarten die Toren das Ende der Welt?" soll er gesagt haben. — Zu diesen Toren gehörte auch Dante.

Welcher Art war der Retter und Reformator, den er erwartete? War es überhaupt Einer, oder waren es Viele? War es ein Kaiser, ein Papst, ein Mönch? Viel hat man darüber gestritten, und immer wird man Gelegenheit haben, weiter zu streiten. Denn genau hat es Dante selbst nicht gewußt. Wissen denn die Propheten, was sie prophezeien, und die Sehnenden, was sie erwarten? Wer sich auf das Prophezeien legt, wird nicht nur das Zukünftige nicht erhellen, sondern auch Gefahr laufen, das Gegenwärtige zu verdunkeln. Genau so erging es Dante. Mystische Zukunftsnebel beeinträchtigen die Klarheit seiner Staatslehre, seiner Geschichtsphilosophie, seiner Ethik. Allerdings ist Zukunft, das heißt Ahnung neuer und

[1] H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., S. 191 ff.

Digitized by Google

modernster Wahrheiten, in diesen Nebeln; aber, bevor sie nicht in fruchtbaren Regen verdichtet, zur Erde strömen, dienen sie nur, die Sonnenscheibe der Vernunft zu verschleiern.

Als Staatslehrer versuchte Dante, die weltliche Gewalt des Kaisers von der geistlichen des Papstes so scharf wie möglich zu trennen. Aber in seiner mystischen Begeisterung für ein unabhängiges weltliches Prinzip vergißt er sich und leiht seinem Kaiser geistliche Züge, kirchliche Aufgaben, göttliche Sendungen, ja sogar einen reservierten Platz im Paradies.[1] — Als Geschichtsphilosoph unterscheidet er die heidnische von der christlichen Welt; seine Bewunderung für die alte Wiege des Kaisertums aber verführt ihn zu mystischen Überschätzungen; er vergißt sich auch hier und behandelt die alten Römer mit göttlichen Auszeichnungen, die er höchstens dem Volke Israel gewähren durfte. So schlägt sich der prophetische Nebel auch rückwärts auf die Vergangenheit. — Als Ethiker endlich unterscheidet er die fleischliche von der geistigen, die sinnliche von der übersinnlichen Liebe. Als liebender Mystiker aber — und jetzt ist er kein prophetischer noch historischer, sondern ein realer Liebhaber — vergeistigt und vergöttlicht er die Sinnlichkeit. Kurz, er verwischt mit seiner Mystik die Linien, die er mit seiner Logik gezogen hat.

Seine Liebe zu Beatrice läßt sich weder mit Aristoteles noch mit Thomas begründen. Wir werden sehen, daß sie aus einer ganz anderen Gesinnung geboren ist.

---

[1] Parad. XXX, 133 ff.

Digitized by Google

i) Die spirituale Liebestheorie.

In der Zeit und in der Gesellschaft, in der sich Dante bewegte, gab es eine ausgebildete, um nicht zu sagen systematische Lehre von der sinnlich-übersinnlichen oder fleischlich-geistigen Liebe. Es war eine sehr merkwürdige und neue Art von Platonismus, die ohne unmittelbare Berührung mit Platon unter eigenartigen kulturellen Bedingungen als Mischung und Kompromiß verschiedener und entgegengesetzter Anschauungen und Systeme sich gebildet hatte.[1]

Der erste und treibende Keim dieser Lehre ist aber nicht bei den Philosophen von Fach zu suchen. Diese waren Kleriker und wollten von sinnlicher Liebe wenigstens offiziell nichts wissen. Von Aristoteles, von Ovid und von der Kirche belehrt, erblickten sie in der Frau „nur ein unerziehbares, wandelbares, unberechenbares, von bösen Eingebungen beherrschtes Geschöpf, das sich dem Manne unterzuordnen hätte und lediglich seinetwegen da sei; sie sahen in ihr nur die Eva des Alten Testamentes, durch die der Mann zum Sünder geworden, ohne die Adam immer ein Heiliger geblieben und die Erlösung nicht notwendig gewesen wäre".[2]

Die Ersten, die sich des schönen Geschlechtes annahmen und die Emanzipation der Frau sozusagen ins Rollen brachten, waren die Ritter. Die adeligen

[1] Vgl. meine Arbeit über die „philosophischen Grundlagen zum süßen neuen Stil", Heidelberg 1904, deren Ergebnisse ich hier gekürzt und, wie ich hoffe, auch geklärt darstelle. Zweifel und Ausstellungen der Kritik sind von mir im Literaturblatt für german. u. roman. Philologie, Dezember 1906, Sp. 409 ff., besprochen worden.

[2] G. Gröber, „Die Frauen im Mittelalter und die erste Frauenrechtlerin", in der Deutschen Revue, Dezember 1902.

Digitized by Google

Herren jenseits der Alpen hatten treu und fest die alte, germanische Gesinnung bewahrt. Ihnen war die Weltverneinung noch nicht zu Herzen gegangen. Sie brachten es fertig, wacker zu essen, zu trinken, zu streiten, zu lieben — und all das ohne ein besonders schlechtes Gewissen. Umsonst verbot die Kirche Zweikampf und Turnier. Ehrgeiz, Eigenliebe, Ruhmsucht waren mächtiger als die Furcht vor den höllischen Flammen. Furcht überhaupt war schimpflich.

In demjenigen Lande aber, wo die Bildung am weitesten gediehen war, in Südfrankreich, trat dieser ritterliche Individualismus mit seinem Evangelium von Kraft und Ehre aus der Tiefe der Instinkte immer klarer hervor in das Bewußtsein.

So erhielt zuerst in der Provence die neue Gesinnung den festen Umriß einer Sittenlehre. Dort zuerst hatte sich, teils aus fleischlichem Wohlgefallen und Schönheitssinn, teils aus Großmut und Hochherzigkeit, die männliche Kraft des schwächeren Geschlechtes angenommen. Oder, von der anderen Seite gesehen: es war den Künsten des Weibes gelungen, den Mann bei seinem Ehrgeiz und seiner Eitelkeit zu fassen und seinem kriegerischen Wesen die Gesetze des Anstandes zu diktieren. Als vornehme Dame stellte nun das Weib, dem die mittelalterliche Kirche den Mund geschlossen hatte, den Geboten dieser Kirche seine eigenen Gebote gegenüber. Neben den Gottesdienst trat der Frauendienst, neben die theokratische eine gynekratische Moral.

Der kapitalste und folgenschwerste Grundsatz dieser Moral besagte, daß Frauenminne und Liebesdienst den Mann zu sittlicher Veredlung, zum wahren ritterlichen Adel führen. In der Wiederholung, Beteuerung und Verherrlichung dieses gefährlichen Satzes schwelgten die Sänger des Rittertums, die Trobadors.

Digitized by Google

Zunächst begnügten sie sich damit, den wohltätigen Einfluß des Frauendienstes auf die äußerlichen und geselligen Eigenschaften des Mannes zu preisen. Wenn der Ritter verliebt ist, so kleidet er sich besser, reitet besser, schlägt sich besser. Aber alsbald setzt man dem äußeren Anstand den inneren zur Seite. Die ursprünglich soziale Kastenmoral vertieft sich allmählich zu einer Gesinnungsmoral. Da die Kaste eine adelige war, so spiegelt sich diese geistige Vertiefung nirgends besser als in den Wandlungen des Adelsbegriffes.

Zu Anfang galt der Geburtsadel als die wichtigste Voraussetzung für Minne und Frauendienst. Bauer oder Bürger verstehen nicht zu lieben. Sobald aber der Frauendienst zur Mode geworden war, ergaben sich ihm auch andere Leute, Unfreie, Bürger, ja sogar Kleriker, und es entstand — nur allzu oft — der Fall, daß ein niedergestellter Trobador sich um die Liebe einer höher gestellten Dame bewarb. Die Trobadors mit ihrer ausgesprochenen Neigung zur Kasuistik behandelten den Kasus nach allen Richtungen, und der französische Kaplan Andreas, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts in seinem *Tractatus de amore*[1] die Sittenregeln des Minnedienstes verzeichnete, entschied: Dem Manne zwar tut es keinen Abbruch unter seinem Stande zu lieben, wohl aber der Frau — es sei denn, daß ihr niedergeborener Liebhaber sich durch persönlichen und inneren Wert über seinen Stand erhebe. So tritt allmählich der Seelenadel in Konkurrenz mit dem Geburtsadel.

Wie nun im Laufe des 13. Jahrhunderts Minnedienst und Minnesang immer tiefer nach Italien hinabsteigen, finden sie, besonders in der Mitte der Halb-

[1] Andreae Capellani regii Francorum de Amore libri tres, ed. Trojel, Hauniae 1892.

Digitized by Google

insel, in Toskana, eine stark demokratisierte Gesellschaft: mächtige Städte und freie Bürger, die dem Adel auf dem Land seine Burgen zu brechen und in der Stadt seine Vorrechte abzujagen im Begriff sind. Aus den Händen feudaler, oder dienender, oder wandernder Trobadors gelangt nun unsere Adelsfrage vor den Richterstuhl seß- und ehrenhafter Schreiber und Notare, die in Bologna ihr Collegium logicum gehört haben. Hier natürlich geht es dem Feudal- und Geburtsadel sehr schlecht. Er wird verworfen, und nur der Seelenadel behält seine Geltung, ja, es wird ihm sogar die wissenschaftliche, die aristotelisch-thomistische Definition zuteil. Seelenadel, lehrte man, ist eine ethische Zuständlichkeit, ein sogenannter *habitus electivus*, eine Anlage oder Möglichkeit zur Tugend. Er ist die Tugend *in potentia*. Demnach wurde jetzt nicht mehr adelige Abkunft, sondern Anlage zur Tugend als Vorbedingung zum wahren Minnedienst gefordert.

Diese Forderung setzte voraus, daß der wahre Minnedienst und die echte Frauenliebe eine Tugend seien.

In der Tat, auch zu dem Lehrsatz: geschlechtliche Liebe ist Tugend, finden wir die ersten Keime wieder bei den provenzalischen Trobadors. Und geradeso wie in der Entwicklung der Adelsfrage zuerst eine Scheidung in sozialen und ethischen Adel angebahnt werden mußte, geradeso ist in der Liebesfrage zunächst eine Scheidung in sinnliche und übersinnliche Liebe als die unentbehrliche Vorstufe zu konstatieren. Die Trobadors zuerst haben ein geistiges Element in das Triebleben der Geschlechtsliebe hereingetragen. Der intellektuelle und sentimentale Zusatz machte nach ihrer Auffassung überhaupt erst das Wesen der Liebe aus. Der *Rusticus*, der diesen Zu-

Digitized by Google

satz nicht besitzt, ist zum wahren Frauendienst nicht befähigt.

In dem Maße nun, als man diesen geistigen Zusatz dem Triebleben gegenüber stärker oder schwächer betonte, erhielt man eine höhere oder niederere Art von Minne. Die höfische Gesellschaft war sich aufs klarste der Mittel bewußt, durch welche die ästhetische und sentimentale Steigerung der Geschlechtsliebe erzielt wird: man häufe so viele Schranken als möglich zwischen Begierde und Genuß. Die ungehinderte Vertraulichkeit des Ehelebens kann nie zur Liebe, nur zur Freundschaft führen. Wahre Minne ist — auch bei Dante noch! — außerehelich. All die hemmenden Affekte der Eifersucht, der Furcht, des Trotzes und vor allem der Scham sind willkommene Würzen des Minnedienstes, die man geflissentlich aufsucht und, wenn es not tut, künstlich erzeugt.

Die Liebe wird zur Kunst, und ihre sentimentale Raffinerie führt schon frühe zu der Scheidung in einen *Amor mixtus* und einen *Amor purus*. Der *Amor purus* (die hohe Minne) geht, wie uns der französische Kaplan bezeugt, bis zum Kuß, bis zu der Umarmung *et verecundum amantis nudae contactum, extremo praetermisso solatio; nam illud pure amare volentibus execere non licet.*[1]

Von den späten Trobadors wird mit zunehmender Ausschließlichkeit der *Amor purus* bevorzugt und schließlich vollständiger Verzicht auf den fleischlichen Genuß gefordert. In Oberitalien hat vor allem Sordello, ein Meister, den Dante verehrte und liebte, für die Verbreitung dieser strengeren Liebeslehre gesorgt.

[1] A. a. O., S. 182 f. Es war ein Brauch des Minnedienstes, daß die Dame ihrem Buhlen eine Nacht bewilligte, unter der Bedingung, daß er die Grenze des Kusses nicht überschreiten werde.

Digitized by Google

Einer also gereinigten Minne konnten sich nun auch die ehr- und seßhaften Notare in den italienischen Städten ergeben.[1] Wenn sie sich dabei ihrer philosophischen Studien erinnerten, so konnten sie gar die Entdeckung machen, daß, ähnlich wie der vergeistigte Adelsbegriff, so auch der neue Liebesbegriff sich mühelos in das ethische System der Scholastiker einreihen ließ.

Die Liebe, lehrte Thomas von Aquino[2], ist etwas, das zum appetitiven Vermögen gehört; denn beider Gegenstand ist das Gute. Und zwar nennen wir Liebe das innere Bewegungsprinzip des *appetitus*. Demnach unterscheidet man, entsprechend der Dreiteilung des appetitiven Seelenvermögens, 1. einen *amor naturalis*, der ohne eigene Wahrnehmung blindlings den Zwecken der Natur gehorcht, 2. einen *amor sensitivus*, der von den Sinnen auf ein sinnliches Ziel gelenkt wird, und 3. einen *amor rationalis*, welchem die Vernunft seinen Weg weist. Liebe ist das Prinzip aller Weltbewegung. Der Stein, der zur Erde fällt, gehorcht dem *amor naturalis*, das Tier, das seine Nahrung oder seine Fortpflanzung sucht, dem *amor sensitivus*, der Mensch, der sich zu Gott erhebt, dem *amor rationalis*.

Nun ist aber aller *motus appetitivus* eine Kreisbewegung. Er geht aus von dem appetitiblen Gegenstand, der die Seele affiziert, den *appetitus* bewegt; dieser seinerseits strebt auf den Gegenstand hin, sucht die Vereinigung mit ihm und kommt dort erst wieder zur Ruhe. Betrachtet man den ersten Moment des Zirkels, das heißt die Wirkung des Gegenstandes auf den *appetitus*, so erscheint der *amor* als eine *passio*

[1] Womit nicht gesagt ist, daß sie sich der Verherrlichung des *Amor mixtus* etwa enthalten hätten.

[2] Summa theol. I, 2, qu. 26.

Digitized by Google

(Leidenschaft), betrachtet man den zweiten Moment, das heißt den Übergang des *appetitus* in aktive Bewegung, so erscheint der *amor* als eine *virtus* (Kraft oder Tugend). Demnach ist das Gute der Gegenstand, und Tugend das Wesen der Liebe.

Die gemeinsame Ursache aller Liebe aber ist die Ähnlichkeit *(similitudo)* zwischen dem geliebten und dem liebenden Wesen. Ähnlich können sich die Wesen auf zweierlei Weise sein: in *actu* und in *potentia*, ähnlich im fertigen Zustand und ähnlich in der Anlage. Die aktuelle Ähnlichkeit erzeugt Wohlwollen *(amorem amicitiae)*, die potentielle Ähnlichkeit erzeugt Sehnsucht *(amorem concupiscentiae)*.

Daraus folgt, daß wir diejenigen Wesen, die auf derselben Stufe mit uns oder auch unter uns im Reiche des Weltalls stehen, vorzüglich nur mit der Liebe des Wohlwollens lieben; denn sie alle haben in gewissen Stücken eine aktuelle Ähnlichkeit mit uns. Den höheren Wesen aber, z. B. den Engeln, gleichen wir vorzugsweise nur in der Anlage, nur potentiell, und unsere Liebe zu ihnen kann darum nur die aufstrebende der Sehnsucht sein. Nach unten ist es Freundschaft und Wohlwollen, nach oben ist es Sehnsucht, die uns hinanzieht.

Das Weib aber, nach aristotelisch-thomistischer Lehre ein dem Manne untergeordnetes Wesen, eine nicht zu voller Entwicklung gelangte männliche Entelechie *(mas occasionem privationis passus)*, kann, vernünftigerweise, nur mit Freundschaft und Wohlwollen, unvernünftigerweise, nur mit der abwärts strebenden Begierde des Fleisches geliebt werden, auf keinen Fall aber mit der himmelwärts fliegenden Sehnsucht des Geistes.

Also jene vergeistigte und ideale Liebe zur Frau, wie sie mit dem ganzen Schwung der Seele von den

Digitized by Google

letzten Trobadors verherrlicht wurde, war nach der herrschenden Philosophie und Theologie jener Zeit ein Unding. In Anbetracht dieser Lage wurden die minnedienenden Notare und Bürger der italienischen Städte unsicher, stutzig und geteilter Meinung. Der Gegensatz von Gottesminne und Frauenminne wurde ein Hauptmotiv ihrer Tenzonen. Die nüchternsten und gewissenhaftesten unter ihnen, z. B. Guittone d'Arezzo, machten Halt und entsagten dem Minnedienst. Der schwungvollste und genialste unter ihnen aber, Guido Guinizelli, bildete ein höheres Wesen, eine Art Engel aus seiner Dame. Er verquickte die Frauenminne mit der Gottesminne, entschuldigte und begründete die eine mit der andern. In seiner berühmten Kanzone *Al cor gentil ripara sempre amore* finden sich die neuen Begriffe des seelischen Adels als Anlage zur wahren Minne und des wahren Frauendienstes als Erhebung zu Gott, zum erstenmal, soviel wir wissen, lehrhaft und zugleich dichterisch vereinigt.

Dante hat diese Kanzone, die ungefähr im siebten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts entstanden sein dürfte, gekannt und nachgeahmt; und ihren Verfasser hat er ausdrücklich als den Vater einer neuen Dichtung und einer neuen Gesinnung, als seinen Vater bezeichnet.[1] Das Beste, was er über das Wesen der Liebe und des Adels in seiner „Vita nuova" und in seinem „Convivio" gesungen und gelehrt hat, ist Guinizellis Vermächtnis. Wer die Entwicklung der Danteschen Beatrice verstehen will, muß sich mit Guinizellis grundlegender Kanzone vertraut machen. Ich gebe wenigstens die bedeutendsten Stücke daraus in möglichst wörtlicher Übersetzung.[2]

[1] Purgat. XXVI, 91 ff.

[2] Das Original bei T. Casini, le rime dei poeti bolognesi del secolo XIII, Bologna 1881, sowie fast in allen Anthologien altitalienischer Lyrik.

Digitized by Google

In edlem Herzen nur wohnt immer Liebe,
So wie in Waldesgrün der Vogel wohnt.
Und Liebe ward nicht eh'r als edles Herz,
Und edles Herz nicht eh'r als Lieb' erzeugt;
Denn als die Sonne ward,
Ward auch zugleich der Sonnenstrahl; und vorher
War auch die Sonne nicht.
Und Liebe find't in edlem Sinne nur
Ihr wahr und einzig Heim,
Wie in des Feuers Flammen helles Licht.
— — — — —
— — — — —
— — — — —

Den ganzen Tag lang trifft die Sonn' den Schmutz.
Er bleibt gemein, und sie behält die Wärme.
Der Stolze spricht: Durch Ahnen bin ich edel.
Er gleicht dem Schmutz, die Sonne gleicht dem Adel.
Denn Niemand täusche sich,
Daß, anderswo als in dem Herz, ein Adel
Im Wappenschilde sei —
Wo Tugend nicht das Herze adlig macht.
Im Wasser spielt der Schein,
Doch fest am Himmel bleiben Stern und Licht.

In Engels Seele[1] spiegelt Gott der Schöpfer
Sich heller als der Sonnenstrahl im Auge,
Und die versteht in Wahrheit ihren Herrn:
Den Himmel treibend nimmt sie Kraft von ihm,
Vollendet ihre Bahn
Nach des gerechten Gottes Wohlgefallen.
So muß die schöne Frau
Dem Liebsten durch das Auge helle Wahrheit
Ins edle Herze strahlen,
Das ihr zu dienen nimmer müde wird.

Geliebte Frau, wann meine Seele einst
Vor Gott erscheint, wird er mir sagen: „Wie?

[1] D. h. in den reinen Intelligenzen, die den Himmel bewegen.

Digitized by Google

„Durch alle Himmel drangst du bis zu mir
„Und nahmst dir Mich zum Gleichnis ird'scher Liebe.
„Mir und der Königin
„Des Himmelreichs, die allen Trug zerstört,
„Gebührt allein der Preis!"
Dann muß ich sagen: „Ach, die Liebste schien mir
„Ein Engel deines Reichs!
„Zur Sünde rechne mir die Liebe nicht!"

Diese eigenartige Erhebung oder Vergottung der Frau hat unter den italienischen Minnesingern Schule gemacht, und Dante hat der Schule, zu der er sich selber zählt, den Namen gegeben. Noch heute heißt sie der *dolce stil nuovo*, der „liebliche neue Stil".[1]

k) Die Vermischung von Mystik und Rationalismus.

Wo aber der „liebliche Stil" anfängt und wo er aufhört, darüber können sich die Literarhistoriker nicht einigen. Denn mit den Stilformen schwankt auch das Ethos von einem Dichter, ja sogar von einem Lied dieser „Schule" zum andern. Die ins Übermenschliche gesteigerte Dame verliert sozusagen den Boden unter den Füßen und wird als ein Luftgebilde im Raum der Möglichkeiten hin- und hergezogen. Hat der Sänger wissenschaftliche Neigungen, so wird ihm seine Dame zum Begriff, und sein Lied zur Allegorie; dem religiös ergriffenen Dichter erscheint sie als heiliges, engelgleiches Gebilde, und er feiert sie in geistlich-symbolischen Lobgesängen; der sinnlich Exaltierte endlich verwandelt sie zu einem unerreichten, fleischlichen Idealbild mit den grausamsten Lichtaugen, mit unwahrscheinlich goldenen Zöpfen und einer allzu weißen und unberührten Haut. In Dantes „Convivio" haben wir die erste, in seiner „Vita nuova"

[1] Purgat. XXIV, 57.

Digitized by Google

die zweite und in Petrarcas Liederbuch die dritte Art von Überweib. Zunächst aber treten nur die beiden ersten in Wettstreit zueinander.

Wer erfahren möchte, welche Art von Weltanschauung, welche philosophische Richtung in den Gemütern des Danteschen Zeitalters die jeweils herrschende war, dem raten wir, die Liebesdichtung des *stil nuovo* zu befragen. Denn diese ist einerseits schon reflexiv genug, um eine bestimmte philosophische Grundlage mit Sicherheit unterscheiden zu lassen, andrerseits auch noch naiv genug, um nicht als absichtlich gefälschtes Zerrbild seelischer Zustände verdächtig zu sein. Da zeigt es sich denn, daß die Gemüter zwischen Averroismus und Mystizismus geteilt sind, und daß der Thomismus, sofern er sich von diesen beiden unterscheidet, einem Minnesinger auch nicht das Geringste zu geben hatte.

Die Einheit und Selbständigkeit des Individuums, um die sich, wie wir uns erinnern, der Thomismus so heiß bemüht hatte, ist völlig aufgegeben. In den Dichtungen des *stil nuovo*[1] handelt es sich niemals darum, wer von den beiden Liebenden das Andere erobern soll. Der Mann erscheint nicht in der Offensive, das Weib nicht in der Defensive. Beide sind durch einen unendlichen Abstand getrennt. Keines von beiden trägt individuelle Züge, keines handelt nach Art eines menschlichen Wesens. Vielmehr verhält sich die Frau zum Manne wie die averroistische Universalvernunft zum möglichen Verstand, oder wie

[1] Liriche del „dolce stil nuovo", ediz. Rivalta, Venedig 1906. Außerdem Sonderausgaben: Le Rime di Guido Cavalcanti, ediz. Rivalta, Bologna 1902. Dino Frescobaldi e le sue rime, ediz. Italo M. Angeloni, Turin 1907. Weitere Angaben in den bekannten italien. Literaturgeschichten von Gaspary, Casini, D'Ancona-Bacci.

Digitized by Google

die mystische Himmelskönigin Maria zu ihrem Anbeter; das heißt entweder strahlt sie ihm erleuchtende Wahrheit in das Gehirn, oder senkt sie ihm himmlische Süßigkeit in das Herz. Kurz, ihre Wirkung ist eine zauberhafte und supranaturalistische. Der Mann aber verhält sich, genau so wie es einem „möglichen Verstand" oder einem mystischen Ekstatiker geziemt: durchaus leidend und aufnehmend. Wenn etwas in ihm vorgeht, so ist es nicht Er, nicht sein Ich, sondern es sind Teile von ihm, sein Herz, sein Verstand, seine Augen, seine Sinne, seine Lebensgeister, seine Erinnerung usw., die etwas zu tun und zu sagen haben. Das ganze psychische Leben hat etwas Unnatürliches: bald ist es ein Mechanismus von Kräften, bald eine Zauberwelt von Geistern, aber ein Organismus ist es nie. Kurz, auch hier erkennt man bald den Averroisten, der seine Seele wie ein zerbrechliches Spielzeug zergliedert, bald den Mystiker, der sie wie ein unerforschliches und unendliches Labyrinth von Kostbarkeiten durchwühlt.

Wo die Helden der Dichtung, die beiden Liebhaber selbst, nicht zu individueller Bedeutung gediehen sind, da wird man es von ihrer Umgebung erst recht nicht erwarten. Wie der Mystiker nur die Gottheit, und sich selbst als deren Gefäß, der Averroist nur die Intelligenz, und sich selbst als deren Anziehungspunkt gewahrt, so sieht sich auch der Dichter des *stil nuovo* ganz allein mit seiner Dame. Eifersucht und Konkurrenz sind ausgeschlossen. Höchstens einen Hofstaat von Begleiterinnen hat die Herrin, so wie die Gottheit sich mit mystischen Chören umgibt.

Der einzige Bewegungsverlauf, der bei dieser Sachlage, das heißt bei dieser Alleinheit der Liebenden, bei dieser Überlegenheit der Herrin und bei dieser Größe des Abstandes, noch denkbar bleibt, ist,

Digitized by Google

daß die Herrin herabsteigt, aber ohne zu verweilen, und daß der Liebende sich emporschwingt, aber ohne sich oben zu halten: eine vorübergehende und durch Wunder geschehene Annäherung. Auch die Handlung der göttlichen Komödie noch wird von diesem Schema umschlossen. Und auch hier wieder läßt sich unschwer einesteils die okkasionalistische Verbindung des tätigen mit dem möglichen Verstand, andrerseits die mystische Mitteilung der Gottheit oder Vergottung des Individuums in Parallele setzen.

Kurz, man findet, wenn man von einzelnen und unbedeutenden Ausnahmen absieht, ein gemeinsames Ethos, einen auffallend ähnlichen Grundcharakter, eine blutsverwandte Gesinnung in der Liebesdichtung des *stil nuovo,* in der franziskanischen Mystik und in dem naturalistischen Supranaturalismus der Averroisten. Dieses Gemeinsame könnte man mit einem Schlagwort den weltfremden Hang zum Übernatürlichen nennen. Er beherrschte die Gemüter des ausgehenden Mittelalters sehr viel mächtiger als der nüchterne Geist des Thomismus. Ja, er war derart gewaltig, daß er die zwei extremsten Weltanschauungen des Mittelalters und die denkbar entgegengesetztesten Temperamente: den Intellektualismus und die Gefühlsmystik, den Rationalismus und den Offenbarungsglauben, kurz, den Averroisten und den Franziskaner zusammenzwang. Immer allgemeiner wird gegen Ausgang des Mittelalters die wechselseitige Annäherung, Verschwisterung und Vermischung dieser unverträglichen Extreme. Jetzt, da die Endpunkte sich berühren, ist der Kreislauf des mittelalterlichen Denkens abgeschlossen und abgestorben. Die mittelalterliche Philosophie, die Scholastik, hat nichts mehr zu sagen, denn, was sie auf dem Wege logischer Distinktionen und Konjunktionen anstrebte, das ist nun-

Digitized by Google

mehr auf dem Wege des praktischen Lebens zu einem natürlichen Temperament und zu einem herrschenden Ethos geworden: die Vereinigung und Verquickung des jenseitig gerichteten Denkens mit dem jenseitig gerichteten Glauben.

In der Tat, betrachtet man auch daraufhin die Dichtung des *stil nuovo*, so ist man überrascht von der Leichtigkeit und Natürlichkeit, mit der diese Minnesinger vom Begriff zum Engel, von der Allegorie zum Symbol, von der Pedanterei zur Schwärmerei, von den nüchternsten Distinktionen zu den sehnsüchtigsten Aspirationen hinübergleiten, als handelte es sich um eine und dieselbe Sache.

So blühte denn in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Bologna und besonders in Florenz und Umgebung eine Dichterschule, deren Mitglieder es fertig brachten, heute in den dunkelsten und gelehrtesten Versen sich so exklusiv und spröde zu gebärden, wie ein Averroist, und morgen das einfachste Volkslied, etwa gar eine sinnliche Pastourelle, unter die Menge zu werfen. Ein solches Temperament war z. B. Guido Cavalcanti, der Jugendfreund Dantes; und die Andern, die es nicht waren, bemühten sich, es zu werden. Wenn sie von ihrer Geliebten sprechen, so klingt es, als dächten sie das eine Mal an die averroistische Universalintelligenz, die auch tatsächlich in zwei großen italienischen Gedichten verherrlicht wurde[1], und das andere Mal an die Jungfrau Maria, wie sie in den franziskanischen Lauden gepriesen wird.

In unerhörter und oft geschmackloser Naivität vereinigt endlich die Beatrice der göttlichen Komödie

[1] Die *Intelligenza* von unbekanntem Verfass. ediz. P. Gellrich, Breslau 1883, und das *Reggimento e Costumi di Donna* des Francesco da Barberino, ediz. Baudi de Vesme, Bologna 1875.

Digitized by Google

die schmelzende Hingabe des gläubigen Weibes mit der gespreizten Lehrhaftigkeit des wissenden Mannes. Dieses engelgleiche Geschöpf mit dem theologischen Doktorhut hat für unseren Geschmack etwas Bizarres. Auch die ernsteste Selbstverständlichkeit, mit der sie sich die Philosophen-Brille vor die schwärmerischen Augen setzt, genügt nicht, um sie vor dem boshaften Lächeln eines aufmerksamen Beobachters zu schützen. — Die Zeitgenossen aber lächelten nicht. Sie schätzten und bewunderten Beatrice gerade um dieser Doppelheit ihres Charakters willen als das echteste und bestgeratene Kind ihrer Zeit. Sogar am Ende des 14. Jahrhunderts noch gilt sie einem toskanischen Dichter und Verehrer Dantes als die wahre Vertreterin der völligen Einheit von Dichtung und Wissenschaft, von Mystik und Rationalismus. Der wackere Verseschmied konstruiert sich aus Poesia, Beatrice und Theologia eine göttliche Dreieinigkeit:

Questa è la santa diva Poesia
Ch'è sì leggiadra, dolce, vaga, altera,
O Beatrice, o vuoi dir Theologia:
Nomi le sono sinonami e uno,
Subietto e solo a vera fantasia.[1]

Der Gedanke, daß die Geliebte ein menschliches Wesen sein könnte, müßte den Dichtern des *stil nuovo* notwendigermaßen all ihre Stimmung, die Allegorie, das Symbol und den Stil verderben. Darum legen sie, unmenschlicherweise, auf den Tod ihrer Geliebten einen so außerordentlichen Wert. Den drei bedeutendsten Liebesdichtern des ausgehenden Mittelalters: Dante, Cino da Pistoia und Petrarca ist ihre Geliebte

[1] Giovanni da Prato in seinem allegorischen Lehrgedicht Philomena. Auszugsweise veröffentl. von A. Wesselofsky, il Paradiso degli Alberti, Bologna 1867, Bd. I, S. 161, und ganz bei C. Del Balzo, Poesie di mille autori intorno a Dante, vol. III, Rom 1891, S. 311 ff.

Digitized by Google

gestorben. Und das dürfte mehr sein als ein Zufall. Fast möchte ich sagen: erst dadurch, daß sie starben und weil sie starben, sind Beatrice, Selvaggia und Laura die Geliebten ihrer Dichter geworden. Der Tod hat etwas Liebenswürdiges bekommen und heißt *morte gentile*. — So galt er auch dem heiligen Franziskus als ein Bruder; und der Averroist erwartete von ihm die Vereinigung seines Wesens mit dem Urquell aller Erkenntnis.

Wir machen uns schwer eine Vorstellung, wie freundlich diesen averroistisch-franziskanisch gestimmten Menschen des ausgehenden Mittelalters der Tod geworden, wie wenig asketisch und weltverneinend ihre jenseitige Sehnsucht gefärbt, wie sehr ihnen schon hienieden das Unzulängliche zum Ereignis und der Himmel zur Erde geworden war. Es ist hier nicht der Ort, dieses Immanentwerden des Transzendenten, diese Auflösung des mittelalterlichen Dualismus in einen kritiklosen, aber äußerst stimmungsvollen Synkretismus durch Beispiele aus der Geschichte der Sitten, der Kunst, der Literatur, Beispiele, die sich massenhaft häufen ließen, zu belegen. Für uns stehen diejenigen Zeichen des Zeitgeistes, mit denen sich das Hauptmotiv der „Komödie", der Beatricekult, erklären läßt, im Mittelpunkt des Gesichtsfeldes. Und das ist vor allem die Liebesdichtung des *dolce stil nuovo*.

Daß aber nicht nur hier, sondern auf den entlegensten Gebieten menschlichen Fühlens und Denkens sich dieselbe Berührung und Mischung von Mystik und Rationalismus bemerkbar machte, das mögen uns zum Schluß noch zwei charakteristische Stellen derjenigen Schrift unseres Dichters beweisen, die er, bei höchster Reife des Geistes, in den letzten Jahren seines Lebens verfaßt haben muß.

Digitized by Google

In den ersten Kapiteln des „De Monarchia" sucht Dante nach einem besonderen und eigenen Zweck des weltlichen Universalstaates. Er braucht eine Aufgabe, die den mystischen Jenseitszwecken der Universalkirche nicht untergeordnet ist. Und siehe, es bleibt ihm keine andere Zuflucht als Averroes! Den möglichen Verstand in seiner ganzen Ausdehnung, das heißt bei der Gesamtheit der Menschen, zu aktualisieren, die Mitteilung und Verwirklichung der überweltlichen Universalintelligenz in weitestem Maßstab zu organisieren, aus der ganzen Menschheit einen einzigen und kollektiven averroistischen Philosophen zu machen: darauf läuft schließlich alle politische und außerkirchliche Anstalt und Arbeit hinaus.[1]

Und in den letzten Kapiteln des „De Monarchia" soll der Beweis erbracht werden, daß die weltliche Gewalt des Kaisers ohne kirchliche Vermittlung auf Gott selbst zurückgeht. Und hier gibt es nun keine andere Zuflucht als die Mystik. Denn nur die franziskanische Mystik lehrte, daß auch die natürlichen und diesseitigen Absichten und Verrichtungen der Menschheit sich unmittelbar auf den lebendigen und allgegenwärtigen Schöpfer beziehen. Nur unter dem Einfluß des pantheistisch geneigten Franziskanertums konnte Dante im Ernste behaupten, daß der natürliche Mensch mit derselben Unmittelbarkeit wie der geistige Mensch das Regulativ seines Handelns, den *cavalcatore* seines Willens[2] von der Gottheit empfange.

So hat denn auch der alte Dante noch, so gründlich er immer die Distinktionen seines Lehrers Tho-

[1] So sehr sich Dante vor einer strengen Formulierung dieses Gedankens scheut, einen andern Sinn kann De Monarchia I, 3 mit dem besten Willen nicht haben.

[2] So nennt Dante Convivio IV, 9 den Kaiser. Dasselbe Bild wird Purgat. VI., 88—99 ausgeführt.

Digitized by Google

mas inne hatte, sich vom Drang des Zeitgeistes und von den Forderungen des Lebens, zuerst den Averroisten und sodann den Franziskanern in die Netze treiben lassen.

Nirgends hat er, soviel ich weiß, sich weiter und unbekümmerter von Thomas entfernt, als hier, am Anfang und am Ende seines „De Monarchia". Für die Datierung der Schrift sollte man auch diesen Punkt in Anschlag zu bringen nicht vergessen.

l) Die mystische Lehre von den Stufengängen der Seele.

Die eben beschriebene Berührung und Vermischung der Extreme verrät sich aber nicht nur in der Sinnesart der Dichter und Künstler, oder in den logischen Ungereimtheiten der Philosophen. Ihren reinsten und unmittelbarsten Ausdruck findet sie in den Lehrtraktaten der Mystiker.

Den Mystikern ist alles religiöse, ja überhaupt alles geistige Leben nichts anderes als eine solche Berührung und Mischung der Extreme, ein Immanentwerden des Transzendenten und eine Objektivierung des Subjektiven.

Aus vierfacher Richtung strömen bei ihnen die Pole des religiösen Lebens zu einem geheimnisvollen Mittelpunkt zusammen. Zunächst finden Himmel und Erde, Gott und Natur, das heißt auf ethischem Gebiete Gnade und Verdienst, sich in der Weise zueinander, daß bald die Gnade zum Verdienst, bald das Verdienst zur Gnade kommt. Diese ersten beiden Bewegungen gleichen einem Ab und Auf in vertikaler Linie. Sodann vereinigen sich Wille und Erkenntnis, oder ethisch gesprochen, handelnde Liebe und ahnende Kontemplation, indem bald aus der Wärme das Licht, bald aus dem Licht die Wärme hervorgeht; und diese

Digitized by Google

letzteren Bewegungen gleichen einem Hin und Her in horizontaler Richtung. An dieser Windrose ungefähr orientiert sich die Psychologie des mystischen Seelenlebens, wie es von Hugo von St. Victor, Bonaventura und ihren Schülern beschrieben wird.

In unserer philosophischen Entwicklungsgeschichte haben wir gesehen, wie die erkenntnistheoretischen Kategorien der Scholastiker von diesen Mystikern dadurch verwischt und beseitigt wurden, daß man einen ununterbrochenen und organischen Stufengang von der sinnlichen Wahrnehmung zur Vernunft und zur Offenbarung emporführte und eine Reihe von Übergangsstufen einschaltete. Geradeso haben dieselben Männer auch in der Ethik die starren und architektonischen Gliederungen der Scholastiker durch einen lebendigen Aufstieg und eine fortlaufende Verflechtung der natürlichen und übernatürlichen Seelenkräfte durchbrochen. Sie haben dem systematischen Bauwerk die Unruhe des Lebens und der Bewegung eingehaucht und haben mit prometheischem Feuer die Steine so lange durchglüht, bis der ganze scholastische Dom, von geheimnisvollen Kräften zerwühlt, langsam und in sich selbst zusammensank.

Von dem heiligen Bernhard besitzen wir zwei Traktate, die von verschiedenen Seiten her nach einem einzigen Punkte zielen. Der eine, *De consideratione ad papam Eugenium*, beschreibt die theoretische, der andere, *De diligendo Deo*, die praktische Vereinigung des Menschen mit Gott. Neben den Stufen der Erkenntnis laufen vier Stufen der Liebe einher. Auf der ersten Liebesstufe erscheint der Mensch noch ganz in fleischlicher Liebe zu sich selbst befangen und verschlossen, auf der zweiten gelangt er zu einer selbstsüchtigen Liebe zu Gott, auf der dritten beginnt er Gott um Gottes willen zu lieben, auf der vierten end-

Digitized by Google

lich vernichtet und verliert er sich völlig in der Gottheit.

Das Wunderbare dieser typischen Seelengeschichte aber liegt darin, daß in der niedersten Stufe schon sich die höchste verbirgt. Wie kann der Mensch den Menschen richtig lieben, wenn er ihn nicht um Gottes willen liebt? Die Selbstliebe muß also in der Gottesliebe eingeschlossen sein. Da Gott die Ursache der Liebe ist, so gibt es in Wirklichkeit nur eine einzige Art von Liebe. „Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere."[1] Demnach gäbe es in Wirklichkeit einen Stufengang überhaupt nicht, und alle Einteilungen und Beschreibungen wären nur ein Notbehelf der künstlerischen Darstellung. Denn, ähnlich wie die Selbstliebe nur eine Form der Gottesliebe, so ist auch alle wahre Erkenntnis nur eine Form von Liebe, alle wahre Liebe nur eine Form der Erkenntnis.

Sämtliche Gegensätze, die durch Leben und Wissenschaft hindurch sich verzweigt hatten, fluten zu ihrem Urquell zurück: in das Geheimnis der Religion.

Je inniger nun die Mystiker davon überzeugt sind, daß das religiöse Leben ein einziges, unteilbares, unfaßbares Geheimnis ist, desto mehr verfeinern und vervielfachen sie andrerseits ihre psychologischen Begriffe. Sie kommen damit schrittweise von einer ursprünglich typischen und naturalistischen immer mehr und mehr zu einer individuellen, anschaulichen, symbolischen und künstlerischen Auffassung und Darstellung des menschlichen Verkehrs mit Gott.

Bei Richard von St. Victor hat sich die psychologische Stufenreihe der Gotteserkenntnis und der

[1] De dilig. Deo, cap. 1.

Digitized by Google

Gottesliebe[1] schon sehr viel reicher gegliedert als bei Bernhard oder bei Hugo. Aber bald genügt auch die verwickelste Analysierungskunst nicht mehr. In der Überzeugung, daß jedes kleinste und besonderste religiöse Erlebnis das ganze Geheimnis der Gottheit *in nuce* enthalte, verläßt man das Typische und greift nach dem Konkreten, nach Beispielen, Vergleichen, Gleichnissen, Legenden, Wundergeschichten usw. Aus Drang nach Wirklichkeit läßt man die begrifflichen Scheidungen, die man gefunden hatte, wieder fallen oder schweißt sie zusammen.

So hat z. B. Hugo von St. Victor die zwei viergliederigen Stufengänge des theoretischen und des praktischen Seelenaufstiegs zu einem einzigen zusammengeschmolzen. Er wollte zeigen, daß sie sich gegenseitig bedingen und daß man unrecht tut, sie zu trennen. Darum vereinigt er sie unter dem Gleichnis der mosaischen Schöpfungsgeschichte. „Es gibt wie bei der sinnlichen Schöpfung, so auch im geistlichen Leben einen vierfachen Tag. Am ersten Tage wird in der Seele des Sünders das Licht geschaffen und Tag und Nacht unterschieden, das heißt er kommt zur Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit, lernt gut und böse unterscheiden und das Gute lieben, das Böse verabscheuen. Am andern Tage wird das Firmament in ihm gemacht, und die oberen und unteren Wasser geschieden, das heißt er fängt an, sich in seinem guten Vorsatze zu befestigen und die Triebe des Fleisches und des Geistes voneinander zu scheiden, damit sie sich nicht untereinander mengen. Am dritten Tage werden die Wasser unter dem Himmel an einen Ort gesammelt, das heißt die Triebe des Fleisches werden zusammengehalten, damit sie nicht über die Grenze des notwendigen Bedürfnisses hinausgehen, und damit nun der ganze

[1] Benjamin minor und Benjamin major.

Digitized by Google

Mensch in seinen ursprünglichen Zustand zurückgeführt und nach der Ordnung der Vernunft eingerichtet, das heißt das Fleisch dem Geiste und der Geist dem Schöpfer unterworfen werde. Ist nun der Mensch so beschaffen, dann ist er des vollen Lichtes der Sonne würdig; und seine Seele und sein ganzes Verlangen nach oben gerichtet, empfängt er nun auch den Lichtstrahl der höchsten Wahrheit, und er siehet nun nicht mehr die Wahrheit durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, sondern er schauet und schmecket sie, wie sie an sich selbst ist: und dies ist der vierte Tag."[1]

Hier steht das religionspsychologische Schema im Begriff, zu einem symbolischen Seelenroman zu werden. Bei anderen Mystikern, z. B. bei Bonaventura, wird aus der Stufenfolge von Schöpfungstagen eine solche von Tagereisen. Man entwirft Genealogien, Stammbäume, Reisepläne ethisch-religiöser Zuständlichkeiten. In einem, wohl mit Unrecht dem heiligen Bonaventura zugeschriebenen Traktate *Diaetae salutis* wird gezeigt, wie die Seele in neun Tagereisen von den Lastern zur Reue, zu den Geboten, zu den sogenannten Ratschlägen, zu den Tugenden, zu den sieben Gaben des heiligen Geistes, zu den sieben Seligpreisungen und den zwölf Früchten des heiligen Geistes gelangt: dann weiter zu den Strafen der Hölle und schließlich zu der Seligkeit des Paradieses.

Kurz, die ganzen von der Vergangenheit zusammengetragenen Schätze mythischer Bilder, theologischer Konstruktionen und philosophischer Begriffe werden mehr oder weniger willkürlich verwendet. Das Interesse dieser Mystiker ist kein wissenschaftliches mehr, sondern im ganzen Umfang des Sinnes

[1] Zitiert nach Liebner, Hugo von St. Victor, Leipzig 1832, S. 277f. Vgl. auch Erudit. didascal. lib. VII. cap. 27.

Digitized by Google

ein Erbauliches. Man will eine religiöse Welt erbauen, und man will sich selbst erbauen. Weshalb denn einerseits etwas Spielerisches und Kindisches, andrerseits etwas innig Ernstes und Tiefes durch die Schriften dieser Männer geht. Eben dadurch, daß sie alle wissenschaftlichen Funde und alle dogmatischen Errungenschaften vorzugsweise in persönlicher, willkürlicher und erbaulicher Absicht sich zu eigen machen, haben sie die unpersönliche und objektive Geltung dieser Werte gefährdet.

Auch Dante hat in seiner „Komödie" den ganzen kulturellen Besitz des ausgehenden Mittelalters zu dem mystischen Zweck der Erbauung verwendet. Auch er will im Grunde nichts anderes als eine religiöse Welt erbauen und sich selbst erbauen. Wir haben gesehen, daß er sich in einer eigentümlichen Selbsttäuschung befand, als er sein Werk für ein moralisches Lehrgedicht erklärte. Der höchste und tiefste Sinn, in dessen Dienst er seine moralischen sowohl wie seine aufklärerischen Absichten gestellt hat, ist religiöse Erbauung.

Die subjektive Erbauung, das heißt die Verwirklichung des religiösen Lebens in dem eigenen Bewußtsein, das konkrete religiöse Erlebnis wird sich nie und nimmer kulturgeschichtlich ableiten lassen. Es hat keine sogenannten Quellen, es ist die Quelle. Wohl aber hat die objektive Erbauung ihre genauen und allseits erforschlichen Quellen. Und in diesem objektiven Sinne wird man das religiöse Grundmotiv der göttlichen Komödie bei den mittelalterlichen Mystikern, vorzugsweise bei Bernhard von Clairvaux, bei den Victorinern und Franziskanern zu suchen haben.[1]

[1] In dieser Richtung hat besonders Giulio Salvadori geforscht. Er findet eine Fülle verwandter Motive und Anklänge, eine Menge mystischer Keime des Gedichtes. Nur darin, daß er dieses oder jenes Motiv, diese oder jene Pre-

Digitized by Google

Von den Mystikern vor allem stammt der Glaube, daß es einigen Menschen gegeben sei, bei lebendigem Leibe noch, im Zustande der Verzückung, die künftige und jenseitige Welt der Hölle und des Himmels zu schauen.[1]

Die Mystiker sind die wahren Baumeister der mittelalterlichen Jenseitsvision, die wahren Pragmatiker der Metaphysik. Alle Philosophie, Psychologie und Ethik haben sie in innere Handlung umgesetzt, pragmatisiert und aktualisiert.

Die Scholastiker fragten und forschten: Wo liegt das eigentümliche Wesen des Willens, des Intellekts, des Verdienstes, der Gnade, der natürlichen, der eingegossenen Tugenden usw.? All ihre Arbeit war Analyse und Abgrenzung der Begriffe. Die Mystiker aber, insofern sie nämlich reine Mystiker sind, forschen überhaupt nicht mehr. Sie handeln und lassen vor unseren Augen den Intellekt zum Willen, das Verdienst zur Gnade und die natürlichen Tugenden zu den eingegossenen sich umwandeln. Der Begriff des Intellekts usw. ist nicht ein Ziel, sondern ein Werkzeug ihrer Arbeit, sie wollen ihn nicht analysieren, sie wollen mit ihm experimentieren, ihn mit anderen Begriffen verbinden. Ihr wahres Ziel ist kunstgerechte Erzeugung von religiösem Leben. Sie erproben

---

digt oder Legende als den Keim bezeichnen will, scheint er mir zu weit zu gehen. Wieviel Ähnliches könnte nicht Einer, der sich die Mühe nähme, die sämtlichen Erbauungsschriften des Mittelalters durchzulesen, zusammentragen! Vgl. Salvadori, Sulla Vita giovanile di Dante, Rom (1907).

[1] Um nur ein Beispiel zu nennen, vgl. Hugo von St. Victor, De sacramentis Christ. fidei, lib. II, pars XVI, c. 2, wo als Beleg dafür von einem Wallfahrer erzählt wird, der sich in einen dunklen Wald verirrt und auf merkwürdige Weise, durch eine Art geistigen Selbstmord, zum visionären Anblick von Hölle und Himmel gekommen sein soll.

Digitized by Google

sämtliche psychologischen Kombinationen und Verbindungen, aus denen religiöses Leben hervorgeht. Die schönsten und typischen Fälle wohlgelungener Experimente aber veröffentlichen und empfehlen sie ihrem Publikum zum praktischen Gebrauch. Sie betreiben also religiöses Leben als Selbstzweck; sie sind Spezialisten und Fabrikanten in Religion und vermögen schließlich Religion aus jeglicher Art von seelischen Stoffen herzustellen.

Allein, man spezialisiert sich nicht ungestraft. Alle Tätigkeit, sei es Kunst, Wissenschaft, Politik oder Religion, sobald sie nur sich selbst zum Zweck hat und nicht befruchtend auf andere Gebiete hinausgreift, wird unnütz, unwahr, spielerisch, schwindelhaft, salbungsvoll und geschmacklos.

Was nützt uns, was kümmert uns das tiefste, glühendste religiöse Leben, solange es sich nur um seine eigene Achse dreht und Bewegung in einem leeren Raume ist, solange es nicht entweder sittliche Handlung, oder wissenschaftliche Forschung, oder ein Kunstwerk geworden ist?

Es wäre ungerecht, den mittelalterlichen Mystikern die befruchtende Wirkung auf Wissenschaft, Moral und gesellschaftliches Leben abzusprechen. — Der rein erbauliche Teil ihres Werkes aber, der uns hier beschäftigt, ihre Wundergeschichten, ihre Ekstasen, ihre Verzückungen und Jenseitsvisionen sind, wissenschaftlich und sittlich gewertet, das Unwahrste und Unnützeste, was sie geliefert haben. Darum nennt man auch „erbaulich" im tadelnden Sinne diejenigen Menschen und Tätigkeiten, die keinerlei objektiven Wert haben, das Bedeutungslose oder das Langweilige. An diese erbaulichen Langweiler, an die Kritik- und Geschmacklosen richtet sich Goethes herrliches Wort:

Digitized by Google

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion!

Jene religiösen Traktate also, jene erbaulichen Itinerarien, Diäten und Stufengänge der Seele, zusamt allen Wundergeschichten, die auf die Wissenschaft zerstörend, auf die Moral verwirrend gewirkt haben, sind, wenn überhaupt, nur nach einer einzigen Seite hin noch lebens- und entwicklungsfähig: nach der Seite der Kunst und der Dichtung. In der Tat, gerade die bedeutendsten Mystiker: Bernhard, Hugo und Bonaventura, entfalten, sobald sie nur noch erbaulich wirken wollen, eine außergewöhnliche künstlerische Kraft.

Ihr Grundthema: der Aufstieg der Seele von der Erde zum Himmel, oder die stufenweise Vereinigung des Menschen mit Gott, drängt gerade deshalb, weil es weder einer streng philosophischen noch einer streng sittlichen Behandlung oder Exekution fähig war, immer mächtiger nach einer Darstellung durch die Kunst. Und dieser Drang ist in der göttlichen Komödie erfüllt.

Die Mystiker haben Dante den Weg zur Kunst gewiesen. Aus dem Irrsal der philosophischen Spekulation und des politischen Kampfes haben sie ihm die Zuflucht zu der Dichtung geebnet. Als das ganze Leben und Denken des Mittelalters in voller Auflösung begriffen war, haben sie sich unserem Dichter genähert, haben ihn von seinen wissenschaftlichen Studien hinweg, zunächst auf neue sittliche und politische Ideale hingewiesen, haben all die harten und aufreibenden Gegensätze in ihm durch religiöse Bewegung von Stufe empor zu Stufe überwunden. —

Digitized by Google

Freilich, den letzten Schritt haben sie ihm nur noch angedeutet, nicht mehr vorgemacht: den Riesenschritt von religiöser Erbaulichkeit zu dem künstlerischen Bauwerk.

6. Dantes Persönlichkeit.

a) Der mystische Liebhaber.

Es besteht nicht ohne Grund die Vermutung, daß Dante in früher Jugend schon mit dem Mönchsorden der Franziskaner in enge Verbindung trat. Dafür spricht vor allem die tiefe Verwandtschaft in religiösen und politischen Überzeugungen und Stimmungen, die wir soeben aufgewiesen haben, ferner eine von dem Kommentator Francesco da Buti (1354 bis 1406) erwähnte, in dem Franziskanerorden lebendige Überlieferung, eine freilich zweifelhafte Stelle in der „Komödie" (Inferno XVI, 106 ff.), und schließlich wohl auch die Tatsache, daß der Leichnam des Dichters bei der Kirche des heiligen Franziskus in Ravenna bestattet wurde.

Nimmt man an, daß der junge Dante etwa im Alter von 14 Jahren bei den franziskanischen Minoritenbrüdern in Sta Croce zu Florenz in die Schule gegeben wurde, so hat man in dieser sinnreichen biographischen Hypothese eine bequeme Handhabe, um sich viele Dunkelheiten und Ungereimtheiten in der Charakterentwicklung des Dichters begreiflich zu machen.[1] Die Erziehung, die hier dem Knaben zuteil geworden wäre, hätte sich, ohne Zweifel, auf

[1] Die Hypothese stammt von G. Salvadori, a. a. O., bes. S. 13 ff. u. 123 ff., der trotz mancher Übertreibung die Innigkeit der Beziehungen des jungen Dante zu den Franziskanern richtig erfaßt hat.

Digitized by Google

einseitige Ausbildung des Gefühls und der Phantasie gerichtet. Sie hätte gerade denjenigen Kräften, die in der Seele eines Dichters schon durch Natur die Oberhand haben, ein neues, künstliches und nicht ungefährliches Übergewicht verliehen.

Dieser Erziehungsfehler — vorausgesetzt, daß er begangen wurde — hat sich gerächt. Eine überhitzte Klosterluft von Empfindsamkeit und Träumerei umschloß und verweichlichte den allzu lebendigen Geist. Und siehe, bei der leisesten Berührung mit den Reizen des Saeculums fing er Feuer. Eine sinnlich-übersinnliche, exaltierte und ungesunde Liebe erfaßte ihn.

Er hat in seiner „Vita nuova" die Geschichte dieser Liebe poetisch verarbeitet. Hier hat er, ähnlich wie Goethe in seinem Werther, eine abgelaufene Reihe innerer Erlebnisse zusammengefaßt. Die Tatsache, daß er die „Vita nuova" schrieb, ist an und für sich schon ein Beweis, daß er von der Krankheit der „Vita nuova" genesen war. Darum muß die „Vita nuova" etwa mit derselben Vorsicht wie Goethes Werther als Quelle für die Seelengeschichte des Dichters verwertet werden.[1]

Freilich, die Art der sittlichen Genesung ist bei Dante eine ganz andere als bei Goethe; sie ist gerade-

[1] Wieviel sich aus der „Vita nuova" für die äußere Biographie gewinnen läßt, ist eine Frage, die nach objektiven Kriterien überhaupt nicht entschieden werden kann. Daß das florentinische Mädchen, zu dem der Dichter schon als neunjähriger Knabe eine Neigung gefaßt haben will, wirklich Beatrice hieß, und daß es die Tochter des Folco Portinari und später die Gemahlin des Simone dei Bardi war, wird immer dem rationalistisch gestimmten Forscher zweifelhaft, dem romantisch gestimmten wahrscheinlich, dem gewissenhaften aber nach keiner Seite hin sicher sein. Im übrigen vgl. Zingarelli, S. 81 ff. u. 708 f., und Edw. Moore, Studies in Dante, II, S. 79 ff.

Digitized by Google

so verschieden, als die Art der Erkrankung gewesen war. Goethe hatte, als er den Werther schrieb, das Gefühl, aus der dunkeln Gewalt, die er später „das Dämonische" zu nennen pflegte, sich gerettet zu haben. Darum zeigt er uns die Liebe als einen zerstörenden und blinden Dämon, darum gibt er ihr den Verlauf einer süßen, wollüstigen, quälerischen und tödlichen Krankheit. Halb willig, halb zurückschaudernd wird das Opfer hinabgerissen; nur mit der Phantasie und mit dem Intellekt, nicht mit der Tat vermag es zu widerstreben. — Dante aber hatte das Gefühl, dieses „Dämonische" freudig in sich aufgenommen, sich in reinstem Glauben ihm hingegeben und eben dadurch es zum Göttlichen emporgebildet zu haben. Darum schildert er seine Liebe als eine schmachtende, elegische und heitere Sehnsucht, darum gibt er ihr den Verlauf eines erdenmüden, durch lächelnden, kampflosen Verzicht, durch süße Ohnmachten und friedlichen Tod hindurchführenden Himmelsweges. Die Phantasie eilt freudig voran, nur schleppend und müde folgt der Wille. Immer mehr verschwimmen und verschwinden vor den kränkelnden, absterbenden Sinnen und vor dem tränenverschleierten Blick des Jünglings die festen Umrisse der Wirklichkeit. Die Vision wird ihm zum Leben, das Leben zur Vision.

Betrachtet man die in der „Vita nuova" erzählten äußeren Umstände, so stellen sie sich als eine sinnlose und planlos verzettelte Reihe der verschiedenartigsten Zufälligkeiten dar. Eine Begegnung des Dichters mit Beatrice — sie steht im 9. Lebensjahr und trägt ein rotes Kleid. — Neun Jahre später eine zweite Begegnung. — Sie trägt ein weißes Kleid. — Aber in Wirklichkeit, das heißt zum Schein, huldigt der Dichter nicht ihr, sondern einer anderen Dame. — Diese ver-

Digitized by Google

reist. — Eine Freundin Beatricens stirbt. — Auch Dante verreist, offenbar nur, um unterwegs eine Vision zu haben. — Kaum zurückgekehrt, huldigt er nochmals zum Scheine einer anderen Dame. — Beatrice verweigert ihm den Gruß. — Beatricens Vater stirbt. — Beatrice selber stirbt. Aber nicht ihr erfolgter Tod, sondern Dantes Traum von ihrem bevorstehenden Tod wird dichterisch verarbeitet. — Eine neue, aufkeimende Neigung beeinträchtigt das Andenken an die Verstorbene. — Zum Schluß aber siegt Beatrice — das heißt nicht sie, sondern ihre Vision. Keine Tat, ein Traum, ein Vorsatz, ein Wunsch beschließen die Handlung.

Betrachtet man diese Ereignisse aber auf ihren seelischen Stimmungswert hin, so gewinnt das Ganze wie mit einem Zauberschlag seine Einheit. Es ist das geliebte Mädchenbild und die schüchterne Neigung des Dichters: schamhaft verhüllt und nach innen vertieft. Die vielen kleinen Zwischenfälle, die scheinbaren Abwendungen, der Hingang der Freundin und des Vaters, alles, was sich von Beatricen hinweg oder ihr voranbewegt, ist nichts als die äußere Gegenströmung der geistigen Liebe, die wie ein Wirbel sich in sich selbst zurückschlingt, alle Erscheinung ihrer Umrisse entkleidet, alle Sinnlichkeit zerschmelzt. In symmetrischen und zahlensymbolischen Rhythmen vollzieht sich die mystische Apotheose der Frau. Ihre anschauliche und historische Umgebung ist nur die Wolkenmasse, auf der sie emporfährt.

Nachdem diese Verklärung vollbracht und künstlerisch dargestellt ist, dürfte der Dichter, der all das durchlebt und überwunden hat, allerdings genesen sein. — Aber gewiß nicht, wie Goethe, für das Leben, sondern für den Himmel und für die reinste Beschaulichkeit.

Digitized by Google

Die erste Berührung mit dem Saeculum hat zur Flucht vor dem Saeculum geführt. Die Sinnlichkeit ist nicht überwunden, nur mystisch betäubt, die Eigenliebe nicht bekämpft, nur religiös verwaschen. Gerade mit denjenigen Leidenschaften, die er später als die stärksten seiner Natur erkennen muß, mit seinem Stolz und mit seiner Sinnlichkeit hat er geflissentlich die Auseinandersetzung vermieden. Er hat — aus ungestillter Sinnlichkeit — andächtig geschwärmt,

um nur gut handeln nicht zu dürfen.

Er hat — aus ungestilltem Stolz — sich einen Engel, der ihn über alle Menschheit hinaushebt, zur Herrin erwählt.

Der Topf
Von Eisen will mit einer silbern'n Zange
Gern aus der Glut gehoben sein, um selbst
Ein Topf von Silber sich zu dünken. —

Die Art, wie der Dante der „Vita nuova" seine Visionen und das heilige Geheimnis seines Herzens behandelt, ist weder künstlerisch durchaus naiv, noch sittlich durchaus einwandsfrei. Es steckt etwas Gecken- und Modehaftes in seinem Jugendwerk; weshalb es denn mit besonderer Inbrunst von allen Ästheten gekostet wird.

Nur die theoretische, nicht die sittliche Unzulänglichkeit seines jugendlichen Schwärmens hat der Dichter erkannt und überwunden. Die nebelhaften und gestaltlosen Wünsche des Jünglings hat er durchleuchtet. Die Wallungen seines Blutes hat er, zunächst wenigstens, verscheucht. Jener geheimen Macht, die zu einer gewissen Zeit des Lebens uns Alle erfaßt und, halb sexuell, halb metaphysisch, uns mit der Sehnsucht der Liebe und des Todes verwirrt und beseligt, hat er ins Auge geschaut. In den dämonischen Untergrund seines Wesens ist er hinabgestiegen, und

Digitized by Google

aus der ringenden Nacht der Instinkte hat er, glücklicher als Orpheus, ein ideales Gebilde befreit: die himmlische Beatrix.

Selbst dem alternden Manne noch war sie ein Trost und ein Leitstern. In der „Vita nuova" hat er sich aus Tod und Weib seine Religion geschaffen. Und Beatrice wird Sorge tragen, daß Gemeinheit und Zynismus, die konstitutionellen Laster des ausgehenden Mittelalters, ihn nicht beschmutzen.

Durch das bedeutendste allegorische Lehrgedicht der Franzosen, durch den zweiten Teil des Rosenromans hindurch ergießt sich ein breiter und stinkender Strom von Kot. Hier haben alle Schweinpelze des späteren Mittelalters, insbesondere die Herren Geistlichen und Gelehrten, behaglich geschöpft, um sich mit Libertinismus und Weiberverachtung zu beschmieren. — Der Rosenroman fand auch in Italien Verbreitung. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts hat ihn ein Florentiner, der sich als Ser Durante ausgibt, zu einer langen Reihe von Sonetten verarbeitet. Er hat gerade dem zweiten und schmutzigen Teil den größeren Raum gegönnt. In diesem Ser Durante hat man unseren Dichter, dessen Vorname eine Abkürzung von Durante sein dürfte, erkennen wollen. Aber nicht nur philologische, sondern, ich dächte, auch sittliche Erwägungen sollten den Freund Beatricens vor solchen Zumutungen bewahren.[1]

Nicht daß wir glaubten, zynisches Gebaren sei unvereinbar mit platonischer Liebe. In der italienischen Dichtung des 16. Jahrhunderts findet sich Beides nur allzu nahe beisammen. Aber mit Beatrice

[1] Das Neueste und zugleich die ganze Literatur über die Frage nach dem Verfasser des *Fiore* (so heißt diese Bearbeitung des Rosenromans) findet man bei E. Pèrcopo in der Rassegna critica della letterat. ital. XII, Neapel 1907, S. 49ff.

Digitized by Google

ist es unvereinbar. Sie lebt nicht in der Phantasie allein, sondern auch im Herzen ihres Dichters.

Den eigentümlichen und tief religiösen Charakter dieser Liebe wüßte ich nicht besser zu veranschaulichen als mit einem Wort Carduccis, wo der Dichter dem Historiker zu Hülfe kommt: „In den Kanzonen des *stil nuovo* gibt es Strophen, die ich mir nirgends ersonnen denken kann, als zwischen den ernsten Säulenhallen der großen Kathedralen, wo der Glanz der Abendsonne durch gemalte Fenster bricht, wo die Leuchter rötlich flackern, während der Duft des Weihrauchs den Altar der heiligen Jungfrau umwebt; bei Orgelton und beim Silberklang weiblicher Stimmen, die sich in einem schmelzenden Hymnus zu den düsteren Kreuzgewölben erheben. So mag Dante die Tochter Portinaris erblickt haben, in eine duftende Wolke gehüllt, die weiße Stirn vom Doppellicht der untergehenden Sonne und der flackernden Kerzen bestrahlt, wie sie, auf der Erde knieend, ihre Stimme zu Gott hinaufschickte: klagende, sehnsüchtige Töne. Und da verschwanden Zeit und Raum vor seinem Geist und er schaute im Gesicht das Paradies und die Hölle; und das Paradies verlangte nach ihr, und die Hölle wartete seiner. Und er ersann die feierlichen Verse, die wie eine erste Ankündigung der göttlichen Komödie klingen“[1]:

Im Geiste Gottes ruft ein Engel droben
Und spricht: „Herr, unten auf der Erde zeigt sich
„In wunderbar anmutigem Gebaren
„Und strahlt empor bis hierher eine Seele.
„Dem Himmel mangelt nichts als ihre Schönheit,
„Und diese fordert er von seinem Herren.“
Und alle Heil'gen flehn um solche Gnade. —
So führe du, Erbarmen, meine Sache! —

[1] Giosuè Carducci, Delle Rime di Dante. S. 83 in dem Sammelbande Prose di Gios. Card., Bologna 1905.

Digitized by Google

Und Gott entscheidet über meine Herrin:
„Erlaubet," spricht er zu den Seligen,
„Daß das geliebte Wesen noch auf Erden,
„Solang ich will, verweile. Dorten zittert
„Ein Mensch um sie und wird zur Hölle fahren
„Und was er sah: des Himmels Glück, erzählen.[1]

b) Die sittliche Verirrung.

Aber Dante ist seiner Beatrice eines Tages untreu geworden. Die Sinnlichkeit, die er nur erst betäubt, aber nicht gebändigt hatte, ist eines Tages erwacht und hat ihn mit sich fortgerissen. Es gibt in seinem sogenannten Canzoniere eine Gruppe von Liedern, die uns keinen Zweifel lassen. Man mag sie noch so kühl, noch so vernünftig und allegorisch deuten als man will, ihre Sprache redet lauter. Wer die Kanzone *Così nel mio parlar voglio esser aspro*[2] wirklich kennen gelernt hat, der hat in einen eisernen Ofen geblickt, wo hinter derben und krachenden Riegeln ein Höllenfeuer prasselt. An diesem rotglühenden Ofen verglimmen wie trockener Zunder all die lieben kleinen wässerigen Schwämme, mit denen sorgliche Hände ihn weiß waschen möchten. Der Erfolg ist nichts als lästiger Rauch und übler Geruch. Es wird über die heikelsten und geheimsten Fragen der Lebensführung des großen Mannes, über seine Ehe[3] und über seine

[1] Aus der Canzone prima der Vita nuova. Zur Ode verarbeitet findet sich das obige Prosastück Carduccis in dem bekannten Gedicht *In una chiesa gotica*, Odi barbare, libro I.

[2] Am stärksten spricht die Sinnlichkeit in gewissen Gedichten auf Pargoletta und Pietra, die vermutlich zu einem einzigen Zyklus gehören.

[3] Dante hat sich ungefähr im Jahr 1294 mit Gemma aus der berühmten florentiner Familie der Donati verheiratet. Von vier Kindern, die sie ihm geschenkt hat, wissen wir. Vgl. Zingarelli, S. 151 ff.

Digitized by Google

Liebschaften ein deutelndes Gerede erhoben. Da es an Zeugnissen fehlt, so werden aus dem schwankenden und vieldeutigen Material der Danteschen Liebesdichtungen erotische und seelische Romane erbaut — zerstört, und erbaut und zerstört.[1]

Wir wissen nur, daß Dante eine Zeit der sittlichen Verirrung gehabt hat; und vermutlich fällt sie nur wenige Jahre nach dem Tod Beatricens (1290). Dafür spricht die Freundschaft, sowie der bissige und unschöne Sonettenwechsel mit dem Schlemmer Forese Donati[2] († 1296). Darauf scheint der Vorwurf eines anderen und edleren Freundes, des Guido Cavalcanti († 1300) hinzudeuten[3], ganz zu schweigen von den strafenden Worten Beatricens im 30. und 31. Gesang des Purgatorio. Wer in der göttlichen Komödie auch hinter den Zeilen zu lesen versteht, kann noch an anderen Stellen ein stilles, mit Anstand verhülltes Geständnis sinnlicher Vergehen erkennen.[4]

[1] Erst jetzt wieder hat A. Santi, il Canzioniere di Dante Alighieri, Rom 1907, 2. Band, mit namenlosem Aufwand von Sachkenntnis und Scharfsinn die Dante-Biographie um einen ehelichen und einen unehelichen Liebesroman bereichert.

[2] Vgl. Fr. Torraca, la tenzone di Dante con Forese Donati, Neapel 1904, in vol. XXXIII der Atti dell'Academia Pontaniana.

[3] Rime di G. Cavalc., ediz. Rivalta. Das Sonett: Io vegno il giorno a te infinite volte.

[4] Von vielen Danteforschern schon ist auf Inferno V, 112 ff., XVI, 106 ff., und Purgatorio XXVII, 36 ff. hingewiesen worden. Siehe Kraus, Dante, S. 147 ff. Etwas toll, aber dem bleichsüchtigen Akademikergeschlecht der Dante-Weißwascher bestens zu empfehlen, ist Vittorio Imbriani, i vizî di Dante in Studi letterari e bizzarie satiriche, ediz. B. Croce, Bari 1907, S. 359 ff. Edw. Moore, dessen Wirklichkeitssinn wir in allen Fragen mit Gewinn zu Rate ziehen, scheint uns in dieser Frage eine fragliche Autorität. Er

Digitized by Google

Wenn aber Dante sich vor solchen Geständnissen nicht zu scheuen braucht, so muß er sich von unnatürlichen Lastern oder Ausschweifungen doch wohl frei wissen. Seine Sinnlichkeit ist so urgewaltig, aber auch gerade so gesund und selbstverständlich wie eine Naturerscheinung. Des Fleisches Lust gilt ihm in der moralischen Ordnung seiner „Komödie" als der erste und leichteste Schritt zur Sünde und als das letzte und schwerste Hindernis zur Unschuld. In diesem Punkte schwach zu sein, ist sozusagen das natürlichste und allgemeinste, darum verzeihlichste und zugleich beklagenswerteste Schicksal des Menschen. Dante hat die „Erbsünde" an sich selbst erlebt und hat sich, zeitweise wenigstens, mit fatalistischer Resignation darein ergeben:

Seit meinem neunten Sonnenjahre schon
Bin ich in Amors Dienst vertraut und weiß
Wie er zu hemmen und zu spornen pflegt
Und wie man jubelt unter ihm und weint.

Wer mit Vernunft und Tugend ihn bekämpft,
Gleicht einem Toren, der Gewittersturm
Mit Lufterschütterung vertreiben will
Und Blitz und Donner hofft zu bändigen.[1]

Mit dieser Erfahrung, die er als mystischer Liebhaber wohl selbst noch nicht gemacht hatte, beschenkt er seinen jüngeren Freund Cino da Pistoja. Jetzt erst weiß er, daß selbst in seiner Jugendliebe zu Beatrice Sinnlichkeit gesteckt hatte. Es hat lange gedauert, und es hat eines tüchtigen Sturzes in die Tiefen der „niederen Minne" bedurft, bis er zu dieser Einsicht kam. Selbst nach den Schwärmereien

hat den Unterschied zwischen englischem Fischblut und italienischem Vollblut übersehen. Studies III, S. 221 ff.

[1] Canzoniere, Sonetto XXXVI.

Digitized by Google

der „Vita nuova", selbst nachdem der mystische Liebesfrühling verblüht war, hat er immer noch versucht, sich und seinen Lesern etwas vorzumachen.

In der „Vita nuova" war es halb kindlicher Glaube, halb modehafte Nachahmung gewesen, wenn er sich aus der Liebe zum Weib eine religiöse Tugend machte. Im „Convivio" aber streift seine Verquickung von Frauenminne und philosophischem Studium geradezu an moralische Zweideutigkeit. Wie weit er sich deren bewußt war, ist kaum zu entscheiden. Ganz hat er sie nie überwunden. Ein leiser, unmerklicher und meinethalb auch liebenswürdiger Rest von dem, was wir den moralischen Illusionismus des Mittelalters nannten, ist ihm immer im Blute geblieben. Das Vorurteil, daß durch allegorische Deutung, das heißt durch eine rein theoretische Operation, irgendeine natürliche Tatsache, z. B. die Liebe des Mannes zur Frau, moralisiert, das heißt zu sittlichem Werte erhoben werden könne, spuckt sogar im Paradiese noch und verzerrt das liebende Weib in eine lehrhafte Fratze.

Was haben sich nicht schon wackere und gewissenhafte Forscher abgemüht, um die *donna gentile* der „Vita nuova" mit der *donna gentile* des „Convivio" in Einklang zu bringen![1] Dort ist sie ein mitleidiges, weibliches Wesen, das am Fenster steht und weint. Hier ist sie die Philosophie. Und Dante versichert uns ausdrücklich, daß beide ein und dasselbe seien!! Ich möchte gewiß nicht behaupten, er habe uns täuschen wollen, aber eine Unwahrheit hat er dennoch gesagt. Es ist die Unwahrheit des mystischen Schwärmertums, die überall im Mittelalter verborgen lag und hier einmal konkret wird.

[1] In letzter Zeit vor allem E. V. Zappia, Studi sulla Vita Nuova di Dante. Della questione di Beatrice. Rom 1904.

Digitized by Google

Und dennoch hat Dante die schwärmerische Lüge, die er niemals völlig durchschaut hat, auf anderem Weg überwunden. Seinen Lehrer und „Vater" Guido Guinizelli, den Erfinder der mystischen Frauenminne, hat er in das Feuer gesteckt, wo die Wollüstigen sich läutern. Es ist das gleiche Feuer, durch das er selbst hindurch muß und das ihn, wie eine Wand von seiner Beatrice trennt. Und wie er nun, auf der Spitze des Läuterungsberges, vor ihr steht, da trennt ihn noch etwas anderes von ihr: ihre eigene Verwandlung. Sie ist nicht mehr die Beatrice der ersten Jugendliebe. Das erklärt sie ihrer himmlischen Umgebung, und auf Dante, den abtrünnigen Liebhaber weisend, eifert sie:

Nur eine Zeitlang, da ich Mädchen war
Und ihm die jungen Augen zeigte, hielt
Und führt ich ihn mit mir auf rechtem Weg.
Sobald ich über meiner Jugend Schwelle trat,
Da ging er weg von mir und folgte Andern.
Da ich vom Fleisch zum Geist emporgestiegen,
An Wert und Schönheit erst gewachsen war,
Wurd ich ihm weniger lieb und angenehm.[1]

Hier im Bilde und im Gefühl ist der sittliche Wesensunterschied und doch zugleich die Kontinuität von Natur und Geist erfaßt.

Sein Gefühl hat ihn sicher zwischen Askese und Zynismus die rechte Straße geleitet, denn er ist „in der Wahrheit der Sinne geboren". Bei aller Sinnlichkeit und Derbheit trägt seine Dichtung mit fabelhaftem Gleichgewicht den Adel des Anstandes. In unermeßlicher Höhe steht er hier über dem ganzen Durchschnitt des Mittelalters. Selbst das allermodernste Anstandsgefühl wird von diesem leidenschaftlichsten aller Dichter nie und nirgends verletzt. — Freilich,

[1] Purgat. XXX, 121 ff.

Digitized by Google

an höhere Töchter, die erröten, und an halbwüchsige Gymnasiasten, die lachen, wo es nichts zu erröten und nichts zu lachen gibt, hat er bei Abfassung gewisser Verse nicht gedacht.

c) Der Patriot.

Jedoch, um eine ähnliche Sicherheit des Anstandes und Taktgefühles zu haben, genügt es nicht, in der Wahrheit der Sinne geboren zu sein; man muß sich auch in die Gesellschaft der Menschen hineinleben. Man muß Kulturmensch werden, ohne aufzuhören, Naturmensch zu sein.

Hier aber lauern die schwersten Konflikte. Erst in der Berührung des Menschen mit dem Menschen zeigt es sich, von welchem Stoffe die Persönlichkeit geartet ist. Der Eine ist weich und schleift sich ab, und das war ein kleiner Charakter. Der Andere ist hart, bewährt sich und bewahrt sich, und das war ein großer, praktischer Mensch. Der Dritte ist noch härter und zerbricht, und das war ein tragischer Held. „Es gibt zweierlei Arten von Großheit. Es gibt zum Herrschen geborene Männer der Tat, die sich zu beugen und zu schmeicheln wissen, um die Andern zu sich herzuziehen. Unverwandt blicken sie auf ihr Ziel, und dennoch können sie sich in tausend trügerischen Gestalten zeigen. Das Volk versteht sie nicht mehr und nennt sie wetterwendisch. Nur sie allein sind sich ihrer inneren Treue bewußt."[1] Ein solcher Mann war Bismarck. Wenn er volkstümlich ist, so beweist das noch lange nicht, daß das Volk ihn auch verstanden habe.

„Dante hatte nichts von dieser (bismarckischen) Größe. Er war nicht zum politischen Führer geboren.

[1] Francesco De Sanctis, Carattere di Dante e sua utopia, S. 393 in den Saggi critici, 4. ediz., Neapel 1881.

Digitized by Google

Er hatte mehr vom Cato als vom Cäsar. Die Großen dieser Art sind unglücklich von Geburt. Jedermann bewundert sie, Niemand folgt ihnen.

Giusti son due, ma non vi sono intesi!"[1]

In der Tat, die treuesten Gefährten des Dichters waren Unglück und Einsamkeit. Seine Mutter hat er vorzeitig verloren und eine Stiefmutter bekommen. Der Vater, so scheint es, starb als Ketzer eines schmachvollen Todes.[2] Indessen wuchs der junge Dante — vielleicht hinter Klostermauern — seinem Schicksal entgegen. Kein Wort in all seinen Werken über das Elternhaus. Der Vater muß, wie aus einigen Schuldurkunden (1297) hervorgeht, stark zerrüttete Vermögensverhältnisse hinterlassen haben. Der drückende Widerspruch zwischen einem alten und vollklingenden Familiennamen und einer ziemlich leer klingenden Kasse hätte demnach schon frühe auf Dantes Gemüt gelastet.

Aber seine Liebe und sein jugendlicher Stolz knüpften ihn an die Welt. Er lernte reiten, jagen, fechten, tanzen, zeichnen, Musik und Minnesang.[3] Mit 18 Jahren (1283) schickte er sein erstes Minnelied in die Öffentlichkeit. Und gerade damals war seine Heimatstadt voll des heitersten und festlichsten Lebens. Die feindlichen Parteien der Guelfen und der Ghibellinen hatten sich ausgesöhnt und Frieden geschlossen (1279). „Und im Juni des Jahres 1283", schreibt der Chronist Villani[4], „auf das Fest von Sankt Johann, da die Stadt Florenz in glücklichem, ruhigem und friedlichem Zustand lebte, und es für

[1] Ebenda.

[2] Freilich möchte ich die Quelle, aus der man diese Vermutung gezogen hat, den Sonettenwechsel mit Forese Donati, nicht als die klarste preisen. Vgl. Torraca, a. a. O.

[3] Zingarelli, Dante, I, cap. VII.

[4] Croniche, lib. VII, 89.

Digitized by Google

Kaufleute und Handwerker und insbesondere für die guelfische Oberherrschaft eine günstige Zeit war, gründete man im Quartier von Santa Felicita Oltrarno .... eine gesellschaftliche Vereinigung von tausend oder mehr Menschen, die, alle in weiß gekleidet, sich die Diener Amors nannten. Diese veranstalteten immerzu Spiele, Lustbarkeiten, Tanzereien mit Frauen, Edelleuten und Bürgern, zogen mit Trompetenschall und Musik in ausgelassener Freude umher und hielten festliche Gelage zu Mittag und zu Abend. Dieser „Minnehof" dauerte gegen zwei Monate, und es war der feinste und berühmteste, den es je in Florenz oder in Toskana gegeben hat. Und es kamen Gaukler und Spielleute aus aller Welt, und man empfing und bewirtete sie bestens. Man muß nämlich wissen, daß es damals die glücklichste Zeit war, die es für die Stadt Florenz und ihre Bürger jemals gegeben hat. Und das dauerte bis anno 1289, da zwischen dem kleinen Volk und den Großen und nachher zwischen den weißen und den schwarzen Guelfen die Parteiung entstand. Damals aber gab es in Florenz über dreihundert Kavaliere und viele Vereinigungen von Kavalieren und Junkern, die des Abends und des Morgens Festtafel hielten mit vielen Gauklern, und zu Ostern verschenkten sie viele Pelzkleider. Weshalb aus der Lombardei und aus ganz Italien die Possenreißer und Gaukler nach Florenz gezogen kamen und waren gerne gesehen. Und es konnte kein Fremder, der einen Namen oder eine Würde hatte, durch Florenz passieren, ohne daß ihn die besagten Vereinigungen um die Wette bewirteten und ihn, je nach Bedürfnis, zu Pferd durch die Stadt und hinaus geleiteten."

Und nicht nur für die Stadt, auch für ihren größten Sohn war es, ich möchte nicht sagen die glücklichste, aber die wonnevollste Zeit. Die merk-

Digitized by Google

würdige Mischung von ritterlichem Glanz und bürgerlicher Tüchtigkeit, diese echt florentinische, demokratisch-aristokratische Lebensführung hat einen bleibenden Eindruck auf ihn gemacht. Es ist nicht zu verwundern, daß er bei derartigen Jugenderinnerungen ein laudator temporis acti wurde. In seiner „Komödie" preist er abwechslungsweise bald die ritterliche Höfischkeit und Tapferkeit[1], bald die bürgerliche Schlichtheit und Ruhe[2] vergangener Tage. — Freilich, in seiner Jugend hatte er beides beisammen gehabt.

Mit allen Reizen der Sehnsucht geschmückt, und verklärt im goldenen Duft der Jugenderinnerung, steht die schönste und liebenswürdigste aller Städte, Fiorenza, die Heimat, vor den Augen des Verbannten.

Il bello ovil, dov'io dormii agnello.

Treu bis an das Grab hat er die Lieblinge seiner Jugend, Beatrice und Florenz, im Herzen getragen. Es sind die zwei Seelen seines Gedichts. Im Gedanken an Beatrice hat er es unternommen.[3] Der Gedanke an Florenz gibt ihm die Kraft zur Vollendung.[4]

Für Florenz hat er als Soldat bei Campaldino (Juni 1289) und vielleicht auch bei Caprona (August 1289) siegreich gefochten.[5] Die gemeinsam überstandene Fährlichkeit des Krieges mag noch mehr als die gemeinsam genossene Freude öffentlicher Feste seinen Patriotismus geweckt haben.

[1] Z. B. Purgat. XVI, 115 ff., und bes. im Canzoniere, Son. XLVI: Poich'io non trovo chi meco ragioni.

[2] Z. B. Parad. XV, 97 ff.

[3] Vgl. die Schlußworte der „Vita nuova", wo der Plan der „Komödie" angekündigt wird.

[4] Parad. XXV, 1 ff.

[5] Zingarelli, Dante, S. 113 ff.

Digitized by Google

d) Der Bürger.

So tat er denn, etwa mit dreißig Jahren (1295), den entscheidenden Schritt und beteiligte sich an dem politischen Leben seiner Vaterstadt. Florenz stand damals im Zeichen der Bürgerherrschaft. Die Zeit der Kämpfe zwischen Ghibellinen und Guelfen war seit dem Untergang der Hohenstaufen zu Ende. Das wilde und gewalttätige Geschlecht der schwäbischen Herrscher und ihrer feudalen Gefolgsleute war gebrochen. Mit einer Mischung von Abscheu und Bewunderung dachte der guelfisch gesinnte Bürger von Florenz an die Riesengestalt Friedrichs II., an den blutigen Tag von Monteaperti (1260), an den fürchterlichen Ghibellinenführer Farinata degli Uberti zurück. Diese stolze, kirchenfeindliche Generation, etwa so wie der spätere Florentiner sie zu sehen pflegte: als hartgesottene Ketzersippe, führt in den Flammengräbern des Inferno ein großartiges poetisches Leben.[1]

Florenz war durch seine politische und geographische Lage auf das Guelfentum hingewiesen.[2] Die Nähe des Kirchenstaates, die wirtschaftliche Konkurrenz mit dem ghibellinischen Pisa, die engen Beziehungen zu dem vorwiegend guelfischen Bologna, die Feindschaft mit dem ghibellinischen Siena, das die Handelsstraße nach Rom zu sperren suchte, ließen immer wieder den Widerstand gegen den Kaiser und das Bündnis mit dem Papst als vorteilhaft erscheinen.

[1] Infern. X.

[2] Über die ältere Geschichte der Stadt (bis auf die Zeit Ottos IV.) vgl. R. Davidsohn, Geschichte von Florenz I. Band, Berlin 1896. Für das politische Zeitalter Dantes vgl. I. Del Lungo, Da Bonifazio VIII ad Arrigo VII., Mailand 1899, der sich freilich in einseitiger Weise an die Chronik des Dino Compagni anlehnt. Für die unmittelbar vorangehenden fünfzehn Jahre Gaetano Salvemini, Magnati e popolani in Firenze

Digitized by Google

Nicht daß sich die Guelfen in den italienischen Städten für die Sache des Papsttums, oder die Ghibellinen für die des Kaisertums besonders ereifert hätten. „Das einzige Ziel, das diesen lokalen Parteien vorschwebt, ist die Herrschaft über die Stadtgemeinde, von der sie sich gegenseitig auszuschließen suchen. Sie nennen sich Guelfen oder Ghibellinen, je nachdem sie in ihrer Politik vom Papste oder vom Kaiser unterstützt zu werden hoffen. Darum rufen sie deren Intervention an und machen sich, soweit wie möglich, deren Hülfe zunutze. Allein, sobald Papst oder Kaiser . . . ihren Beistand gar zu teuer verkaufen, ihre eigene Souveränität über die Stadtgemeinde setzen und die Parteien über das unmittelbare Ziel ihrer Sonderinteressen hinaus mit sich fortreißen wollen, dann beginnt bei diesen der Widerstand, die Empörung, und sie verbinden sich womöglich mit der Gegenpartei. . . So sehen wir oft in den italienischen Städten — immer ihren eigenen Interessen zulieb — die Ghibellinen sich dem Kaiser widersetzen und die Guelfen mit dem Papst in Streit geraten."[1]

Indes sich solchergestalt die großen Herren der Stadt (*Grandi* oder *Magnati*), in Guelf und Ghibelline zerteilt, den Vorrang streitig machten, war als tertius gaudens die dritte Partei, das Bürgertum, groß geworden. Das Bürgertum war zunächst weder päpstlich noch kaiserlich, sondern demokratisch gesinnt. Schritt vor Schritt rang es in den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts den Magnaten die Macht ab, indem es bald die ghibellinischen gegen die guel-

dal 1280 al 1295, Florenz 1899, Bd. 32 der Pubblicazioni del R. Istituto di Studj Superiori. Sez. filosof. e filolog. Für die ganze Vorgeschichte und für das Zeitalter Dantes endlich P. Villari, i primi due secoli della storia di Firenze: Ricerche. Florenz 1893 und 1894. 2 Bde.

[1] Salvemini, a. a. O., S. 2 f.

Digitized by Google

fischen, bald die guelfischen gegen die ghibellinischen Großen ausspielte.

Je mehr dieses Bürgertum an die politische Oberfläche herauftrat, desto reicher differenzierte es sich. Man unterschied zunächst den *popolo grasso*, das heißt das industrielle und großkaufmännische Bürgertum von dem *popolo minuto*, dem handwerktreibenden und kleinkaufmännischen Bürgertum. Unten aber lebte, rechtlos, die Plebs: teils Industriearbeiter, teils Landarbeiter.

Während die Kämpfe zwischen den Magnaten (Guelfen und Ghibellinen) ihr Hauptmotiv in dem Ehrgeiz und der Herrschsucht der großen Geschlechter hatten und zumeist den Charakter des Familienkriegs und der Blutrache trugen, wurde der Kampf zwischen Bürgertum und Magnaten in erster Linie durch wirtschaftliche Interessen bestimmt.

Das Land und die Häuser waren in den Händen der Magnaten. Bei dem erstaunlichen Anwachsen der Bevölkerung — Florenz zählte im Jahr 1200 etwa 10000, im Jahr 1300 etwa 30000 und im Jahr 1329 bereits 90000 Seelen — mußten die Bürger sich mühsam einen erträglichen Preis der Nahrungsmittel und der Hausmiete erkämpfen und auf Besteuerung der Magnaten dringen. Indem sie sich auf alle Weise anstrengten, um ihre Arbeit und ihr Geld aus dem Frohndienst des feudalen Junkerstaates zu erlösen, wurden sie die Bahnbrecher einer modernen, städtischen und demokratischen Kultur. Ohne den Sieg des Florentiner Bürgers über den Magnaten ist die ganze italienische Renaissance nicht denkbar. Das bürgerliche Florenz ist der „erste moderne Staat der Welt“[1] und die Wiege der Renaissance.

---

[1] Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Bd. I, 9. Aufl., Leipzig 1904, S. 78.

Digitized by Google

Allein, bei jedem Fortschritt in diesem Kampf, bei jedem neuen politischen Sieg des Bürgertums, zeigte es sich immer deutlicher, daß die Beute nur den Mächtigsten und Reichsten, vorzugsweise den sieben oberen Zünften zufiel und daß die unteren Zünfte des *popolo minuto* das Zusehen hatten.

Wenn sich darum, wie es zu geschehen pflegte, der *popolo grasso* mit den guelfischen Magnaten verbündete, um die Übermacht der ghibellinischen Magnaten zu brechen, so nahm nun auch der *popolo minuto* seinen Vorteil wahr und machte gemeinsame Sache mit den ghibellinischen Magnaten.

Nachdem diese letzteren etwa zu Anfang der achtziger Jahre (1283) niedergekämpft waren, und nachdem ein Teil des reichen Bürgerstandes selbst zu Magnaten geworden war, hielt es der *popolo grasso* mit den gemäßigten Magnaten (oder, wie sie seit 1300 hießen, mit den weißen Guelfen), der *popolo minuto* aber mit den feudaleren oder schwarzen Guelfen.

Dies die wichtigsten Parteistellungen in den verwickelten und blutigen Doppelkämpfen der Geschlechter und der Stände. „Und aus diesen Parteiungen", so urteilt später der tiefsinnigste Florentiner Politiker, Machiavelli, „entstand so viel Mord, so viel Verbannung und so viel Ausrottung von Geschlechtern als je in einer Stadt, von der die Geschichte weiß. Und wahrlich, mir scheint, daß nichts die Lebenskraft dieser Stadt besser erhärte, als der Erfolg ihrer Parteiungen. Auch die größte und mächtigste Stadt wäre daran zugrunde gegangen. Die Unserige aber schien nur immer größer davon zu werden: so tüchtig, so geistvoll, so mutig zu der eigenen und des Vaterlandes Größe waren ihre Bürger."[1]

[1] Machiavelli im Proemio zu seinen Istorie fiorentine.

Digitized by Google

Nun hat man sich oft gestritten und streitet sich immer noch, zu welchem Stand und zu welcher Partei unser Dichter eigentlich gehörte. Aber gerade daraus, daß er es selbst nicht recht wußte noch wissen wollte, entsprang sein Unglück.

Der Sieg des *popolo grasso* über die Magnaten und über die Plebs war im Jahre 1293 vermöge der sogenannten *Ordinamenti di giustizia* gesichert. Laut dieser *Ordinamenti* wurden alle nicht zu einer Zunft gehörigen Magnaten von der Teilnahme an der Regierung, das heißt von dem Amte der Priori ausgeschlossen. Ferner wurde das gerichtliche Verfahren gegen sie, die immer dem Gesetz zu widerstehen wußten, gewaltig vereinfacht und verstärkt. Im Jahre 1295 wurde die Schärfe der *Ordinamenti* zugunsten der Magnaten einigermaßen gemildert.

Die erste politische Tat Alighieris, von der wir wissen, ist, daß er diese Milderung im großen Rat der Republik befürwortet.[1] Vermutlich noch in dem gleichen Jahre machte er sie sich selbst zunutze, indem er, wie es nunmehr erlaubt war, sich nur nominell in eine bürgerliche Zunft eintragen ließ. Er wählte die Zunft der Ärzte und Apotheker, oder besser: Spezerei- und Drogenhändler. Solche Gewerbe auszuüben, hätte er, der Sproß einer alten guelfischen Magnatenfamilie, sich freilich geschämt. Nur um Anwartschaft auf das höchste Regierungsamt, auf das Priorat, zu haben, ließ er sich die Zunft gefallen. So geriet er gleich zu Anfang in eine eigentümliche Mittelstellung. Die Reichsten und Mächtigsten unter den Magnaten, die es verschmäht hatten, in die Zunft herabzusteigen, konnten ihn, den verarmten Magnaten, einen Plebejer schelten; und das Volk konnte ihn als einen verkappten Junker ver-

[1] Zingarelli, Dante, S. 158 ff.

Digitized by Google

dächtigen. Er hatte ja eine Tochter der feudalsten aller Familien, der Donati, geheiratet!

Die zweideutige Stellung, in die er durch politischen Ehrgeiz geraten war, vermochte er zunächst nur kraft seiner Persönlichkeit und seiner außergewöhnlichen Bildung zu halten. Ja, gerade die Schwierigkeit seiner sozialen und politischen Lage, die ihm mit keiner der gegebenen Klassen und Parteien sich zu identifizieren erlaubte, ihn aber zwang, sich mit jeder derselben auseinanderzusetzen, muß in höchstem Grade erzieherisch auf ihn gewirkt haben. Hier hat er gelernt, aller Konvention zum Trotz sich selbst zu behaupten. Hier ist er hart geworden.

Che ti fa ciò che quivi si pispiglia . .?
Was kümmerts dich, wenn dort gemunkelt wird?
Mir nach! und laß die Leute schwätzen,
Und sei ein Turm, deß Gipfel unbewegt
Und steinern ruht im Spiel der Winde.[1]

Man vergegenwärtige sich die strengen und engen gesellschaftlichen Schranken mit all ihrer ständischen, zünftigen und patriarchalischen Einschachtelung des Individuums; man denke ferner an die argwöhnisch demokratische Verfassung der Stadt, „wo die Persönlichkeit der Regierenden so gut wie nichts bedeutete"[2], wo das Amt der Prioren alle zwei Monate wechselte, wo die Exekutivgewalt (Podestà und Capitano del Popolo) überhaupt keinem Einheimischen anvertraut wurde und wo die Vorschläge der Prioren nicht weniger als vier beratende Körperschaften zu passieren hatten, bevor sie Gültigkeit erlangten: und man wird sich einen Begriff machen, wie sehr der Einzelne im privaten und öffentlichen Leben der Kritik und der Kontrolle seiner Mitbürger unterstand.

[1] Purgat. V, 12 ff.
[2] I. Del Lungo, a. a. O., S. 23.

Digitized by Google

In einer derartigen Welt, vollends wenn sie von so witzigen, boshaften und schlagfertigen Menschen belebt wurde, wie es die Florentiner von jeher waren, konnte man sehr rasch berühmt, aber ebenso rasch wieder unmöglich werden. Die Versuchung, sich, sei es durch aristokratische Eigenschaften, sei es durch demagogische Künste, eine außerordentliche Stellung zu erwerben, war ebenso groß, als die Möglichkeit, sie zu halten gering war.

Dante ist der Versuchung sowohl wie der Gefahr unterlegen. Er ist ein Opfer des öffentlichen Lebens in Florenz geworden. — Denn im öffentlichen Leben, wie noch in mancher anderen Hinsicht, hatte das mittelalterliche Florenz eine auffallende Ähnlichkeit mit dem antiken Athen.

Hier wie dort flossen öffentliches und privates Leben fortwährend ineinander hinein. Ein eigentliches Privatleben, wo Einer sich hätte verbergen oder erholen können, gab es nicht für diese Republikaner. Ein Mann mit starken und eigenartigen inneren Bedürfnissen ist in einem Staatswesen, das den ganzen Menschen für sich in Anspruch nimmt, noch immer unglücklich geworden. Nur die Vereinsmaier und Herdentiere können sich hier behaglich fühlen und vermögen restlos in der „Sache aufzugehen". Die großen Persönlichkeiten aber enden entweder tragisch wie Sokrates, oder als kontemplative Idealisten, Utopisten, Idylliker, Satiriker usw. wie Platon.

An Dante hat sich das sokratische Schicksal und das platonische erfüllt. Mehr als einen Giftbecher hat man ihm gereicht, solange er in seiner Vaterstadt lebte. Mit stoischem Gleichmut und mit hellenischem Anstand hat er sie alle geleert. Er hat so wenig Aufhebens davon gemacht, daß naive Biographen behaupten konnten, er sei glücklich gewesen. Guido

Digitized by Google

Cavalcanti war sein liebster Freund, und Dante, in seiner Eigenschaft als Prior, muß ihn in die Verbannung stoßen (Juni 1300). Ja, er muß sich sagen, daß er eben dadurch den frühzeitigen Tod des außerordentlichen Menschen herbeigeführt hat. Corso Donati, der extremste und demagogische guelfische Junker, wird sein politischer Todfeind, und Gemma Donati ist sein eheliches Weib! Der Stolz, mit dem er ein unwürdiges Angebot, in das Vaterland zurückzukehren, ausschlug, hat auch seinen Kindern die Heimat gekostet.[1]

So wächst mit seinem Charakter das Unglück um ihn her, breitet sich aus und entfernt mit schmerzlichen Rissen Alles, was ihm nahe ist, den Freund, die Frau, die Familie, die Partei und das Vaterland: bis er einsam dasteht, in tragischer Größe und, wie er selbst gesagt hat, eine Partei für sich.

Der zarte und weichliche Gedanke, daß diese Größe von den Opfern seiner Freunde und von den Tränen seiner Lieben sich ernähre, ist ihm niemals gekommen. Oder, er ist ihm gekommen, aber er hat ihn abgewiesen.

> Denn rückwärts weicht von seinem Ziel der Mensch,
> Sobald Gedanken übereinander wuchern
> In ihm, und ihre eig'ne Kraft verzehrt sich.[2]

Daß der sittlichen Würde seiner Person diese Art von Menschenopfer gebühre, davon war er aufs Unerschütterlichste überzeugt. In klaren und kalten Worten hat er diejenige Großheit *(magnanimità)* beschrieben, die ihm selber eignete. „Immer macht der Große in seinem Herzen selbst sich groß, und gerade

[1] Wenigstens werden diese in das erneute, gegen Dante geschleuderte Verbannungsedikt vom 6. Nov. 1315 mit aufgenommen. Zingarelli, Dante, S. 296 ff.

[2] Purgat. V, 16 ff.

Digitized by Google

umgekehrt hält der Kleinmütige sich immer für geringer als er ist. Und da das Großmachen und das Kleinmachen sich immer auf etwas beziehen muß, dem gegenüber der Große sich groß und der Kleinmütige sich klein macht, so geschieht es, daß der Große die Anderen immer kleiner macht als sie tatsächlich sind, und der Kleinmütige immer größer. Und weil der Mensch mit einem und demselben Maße sich selbst und seine Angelegenheiten mißt, die sozusagen ein Teil von ihm selbst sind, so geschieht es, daß dem Großen seine eigenen Sachen immer wertvoller und die fremden immer schlechter erscheinen als sie sind. Der Kleinmütige aber glaubt immer, seine eigenen Sachen seien nichts wert und die der Anderen sehr viel."[1]

Eine solche Art von Großheit ist ungesellig und wird für alle diejenigen, die auch etwas sein wollen, zunächst unbequem, sodann lästig und schließlich beleidigend. Sie hat keinen Raum für das gepriesene aristotelische Bürgerglück, denn sie genügt sich selbst. Wohin sie in einer demokratischen Gesellschaft führen kann, das zeigt am besten eine Dante-Anekdote, die uns Boccaccio erzählt. Als man in gefährlichen Zeiten beriet, wer die schwierige Gesandtschaft an den Papst Bonifaz VIII. (vermutlich im Jahre 1301) anführen solle, und als man einstimmig unseren Dichter damit betraute, soll dieser nach einigem Besinnen geantwortet haben: „Se io vo, chi rimane? se io rimango, chi va? Wenn ich gehe, wer bleibt? Wenn ich bleibe, wer geht?" — „Als ob er unter Allen der Einzige wäre, der etwas taugte und alle Anderen müßte tauglich machen."[2]

So werden gerade die größten Menschen schließlich mit Blindheit geschlagen. Sie wachsen hinaus

[1] Convivio I, 11.

[2] Boccaccio, La Vita di Dante, § 12.

Digitized by Google

über alles geschichtliche Maß, ihr Auge verliert sich in den Höhen, und sie stürzen.

Wie Dantes Liebe zu dem florentinischen Mädchen größer geworden war als ihr Gegenstand, so ist auch die Tugend des Bürgers größer geworden als sein Vaterland. Er wird, wie Sokrates, zum Weltbürger und vermag die näheren Ziele und Wege seiner Stadt nicht mehr zu verstehen.

e) Der Praktiker und Politiker.

Als Politiker hat er ebenso ehrlich wie ungeschickt gehandelt. Nicht daß seine Mitbürger sehr viel weiter oder tiefer geblickt hätten als er. So hoch immer die politische Durchschnittsbildung war, ein staatsmännisches Genie hat, soviel wir wissen, das mittelalterliche Florenz nicht erzeugt. Dante dürfte nicht sehr viel über, keinesfalls aber unter dem Durchschnitt bürgerlicher Klugheit gestanden haben.

Man wäre gewiß im Irrtum, wenn man sich unseren Dichter etwa so vorstellte, wie der deutsche Philister sich einen Idealisten zu denken pflegt: ungelenk und unbeholfen in allem, was praktisches Leben heißt. Das Wenige, was wir von seinen äußeren Handlungen wissen, spricht eher für das Gegenteil.

Sein Körper war in den ritterlichen Künsten gebildet. Durch Geistesgegenwart und Entschlossenheit hat er, nach seinem eigenen Zeugnis, ein Kind vom Ertrinken gerettet.[1] Im April des Jahres 1301 wurde er mit der Aufsicht über Erweiterung und Korrektion einer Straße in Florenz beauftragt.[2] An zahlreichen Stellen seines Gedichtes verrät er eine überraschende

[1] Infern. XIX, 16 ff.

[2] Archivio stor. ital., Florenz 1869, Ser. III, tom. IX, parte II, S. 5.

Digitized by Google

Vertrautheit mit technischen Einzelheiten der verschiedensten Künste, ein fabelhaftes topographisches Gedächtnis und Orientierungsvermögen und eine ungewöhnliche Sicherheit in der mathematischen Geographie. Durch die zimmermannsartige Geschicklichkeit, mit der er den Bau der drei jenseitigen Reiche aufführt, hat er sich auch unter denjenigen Lesern, die jeglichen Verständnisses für die Dichtung entbehren, eine begeisterte Gemeinde geworben. Nur allzu groß, nur allzu geschäftig und zudringlich ist die Schar der Dante-Geographen, der Dante-Astronomen, der Dante-Maschinisten, -Mechaniker, -Architekten, -Ingenieure, -Generäle und -Uhrenmacher.

Also muß Dante doch wohl, ähnlich wie Goethe, einen außergewöhnlichen Blick für das Technische und Praktische gehabt haben.

Den „Kampf mit dem Objekt", in dem sich der geniale Schwabe Friedrich Theodor Vischer tropfenweis verblutete, hat dieser gewandte Italiener nicht gekannt, oder besser, er hat ihn als etwas Selbstverständliches stillschweigend und siegreich erledigt. Es steckt ein kleiner Alberti oder Leonardo in ihm.

Und nicht nur mit den Dingen, auch mit den Menschen verstand er sehr wohl umzugehen. Schwerlich hätten ihn sonst die Florentiner in Sachen der guelfischen Militär-Konvention (Taglia guelfa) zu Verhandlungen nach San Gemignano geschickt (Mai 1299). Auch die oben berührte, schwierige Gesandtschaft an Bonifaz VIII., obgleich nicht unbedingt gesichert[1], darf immerhin als vorteilhaftes Zeugnis für den politischen Ruf Alighieris beansprucht werden. Daß er sich als Geschäftsführer der Grafen Malaspina nicht übel bewährte, ist uns urkundlich bezeugt (6. Oktober 1306).[2] Und wenn auch das letzte diplomatische Unternehmen

[1] Zingarelli, Dante, S. 178.

[2] Ebenda, S. 218 f.

Digitized by Google

seines Lebens, die Verhandlungen, die er im Auftrag des Guido Novello da Polenta mit den Venezianern führte, erfolglos blieben[1], so beweist das noch lange nichts gegen seine Fähigkeiten. Das lebendigste Zeugnis für seine tiefe Menschenkenntnis aber und für seine geschmeidige Kunst, die verschiedenartigsten Temperamente zu behandeln, gibt die göttliche Komödie.

Wieviel er in seiner Schätzung praktischer Lebensweisheit aus den goldenen Sprüchen und Exempeln der Alten gelernt hat, haben wir schon früher erwogen. Eine andere wichtige Schule mag ihm das Rittertum geworden sein. Als Gast, als Freund, als Geschäftsführer und vielleicht als Trobador, hat der verbannte Dichter an den Höfen ritterlicher Fürsten gelebt: bei den Scaligern, bei den Malaspina, bei den Herren von Romena, von Polenta und, wer weiß wo sonst noch. Nirgends aber übt sich Klugheit und weltmännisches Wesen besser als auf dem glatten Boden des höfischen Lebens.

So ist es wahrlich nicht der Mangel an Umsicht und Erfahrung, der sein Unglück verschuldete. Um es schulmeisterlich und grob zu sagen: er hätte sehr wohl ein guter und erfolgreicher Politiker werden können, wenn er gewollt hätte. Nicht die Anlage, aber die Neigung und der Wille dazu haben ihm gefehlt.

Mit dem Willen meine ich den inneren Beruf, die Vokation, die man sich nicht beliebig geben oder versagen kann. Man hat sie, oder man hat sie nicht. Auch der bedeutendste Mensch wird nur dann in einer gegebenen Tätigkeit etwas Wertvolles leisten, wenn er sich rückhaltslos und mit ganzem Herzen ihr hingibt. Alles andere ist nicht Wille, sondern Velleität.

[1] Zingarelli, Dante, S. 344 f.

Digitized by Google

nicht Liebe, sondern Liebhaberei und führt anstatt zur Meisterschaft zum Versuch, zur Versuchung, zur Pfuscherei.

So hat auch Dante sich in der Politik versucht, versuchen lassen und gepfuscht. Er hat den Ehrgeiz, aber nicht die Liebe zum Staatswesen gehabt, er hat nicht vermocht, darin aufzugehen, er war nicht gewillt, im Notfall auch sein Seelenheil dafür zu verspielen. Wo er immer ein politisches Ziel verfolgte, sind ihm moralische Bedenken über den Weg gelaufen, und anstatt sie zu zertreten, ist er darüber gestrauchelt und schließlich gefallen.

Als Dante seine politische Laufbahn begann, hatte sich die herrschende guelfische Partei in die gemäßigte, magnatisch-bürgerliche Gruppe der Großkaufleute und in die extreme der guelfischen Junker gespalten. Dante stellte sich auf die Seite der ersteren. Offenbar aus sittlichen Rücksichten, denn jene (die Weißen) hatten zunächst die Macht in der Hand, und ihre Politik war dementsprechend weniger ränkevoll und anständiger, als die demagogischen Umtriebe der Schwarzen. Jedenfalls fühlte sich Dante durch eigene, etwa wirtschaftliche Interessen weder an die eine noch an die andere Partei gebunden. Daher seine Neigung, zwischen beiden zu vermitteln und die Sache der Gerechtigkeit zu führen. Je emsiger, je listiger und tückischer aber die Junkerpartei der schwarzen Guelfen ihre Pläne betrieb, um so lauter, scheint es, hat Dante seine Entrüstung geäußert.

Zwei große guelfische Mächte gab es damals in Italien: die Dynastie der Anjous in Neapel und Papst Bonifaz VIII. in Rom. Während die schwarzen Guelfen den Papst auf ihre Seite zu bringen suchten, hielten es die weißen, und vor allem auch Dante, für angezeigt, sich den gefährlichen Kirchenfürsten feind-

Digitized by Google

selig zu machen, indem sie ihm die militärische Hülfe versagten, die er gegen seine Gegner, die Colonnesen, von den Florentinern verlangte. Und etwa zu gleicher Zeit entfremdeten sie sich durch eine ähnliche Absage den König Karl II. von Anjou. Sie wollten, und das war eine treffliche Gesinnung, ihrer Stadt die Unabhängigkeit wahren. Dann aber hätten sie mit aller Macht die natürlichen Feinde des Papstes, vor allem die Colonnesen, unterstützen müssen. Es hat nicht den Anschein, als hätte sich Dante jemals mit einem derartigen Unternehmen befreunden können. Im übrigen hat Dino Compagni, der Gesinnungsgenosse Dantes, all die politischen Halbheiten und Schnitzer seiner Partei mit kindlicher Unschuld gebeichtet. Auch die dritte guelfische Macht, den König von Frankreich und dessen Bruder Karl von Valois, vermochten sich die weißen Guelfen nicht zu gewinnen. Als dieser Ende des Jahres 1301, angeblich als Friedensstifter zwischen den beiden Parteien, in Florenz einzog, war es aus mit den weißen Guelfen. Die Häupter, und unter ihnen auch Dante, wurden in die Verbannung gestoßen.

So endet Dantes politischer Versuch mit dem Verlust seiner Heimat, seiner Habe, ja sogar seiner bürgerlichen Ehre.[1]

Schließlich hat er sich selbst von seinen Leidensgenossen, deren Politik ihm offenbar auch nicht mehr gefiel, losgesagt und hat an allerhand Fürstenhöfen sein Leben gefristet. Politisch war er tot und gehörte überhaupt zu keiner Partei mehr. Weshalb die Ge-

[1] Er wurde von seinen Feinden des Betrugs, der Erpressung, der Bestechlichkeit bezichtigt, eine Anklage, die wir, bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse, lediglich als politisches Manöver und nicht als einen irgendwie begründeten moralischen Vorwurf zu deuten Veranlassung haben. Siehe Kraus, a. a. O., S. 51 f., und Zingarelli, S. 181 f.

Digitized by Google

lehrten immerzu freie Hand haben, ihn je nach Geschmack zum Guelfen oder zum Ghibellinen zu stempeln. Mir aber ist sogar das weiße Guelfentum seiner früheren Zeit verdächtig. An der Spitze dieser Weißen standen bekanntlich die Cerchi, ein eingewandertes Kaufmanns- und Bankiersgeschlecht von Emporkömmlingen, dessen politisches Gewissen im Grunde nur immer der Geldbeutel war. Wie konnte sich ein Dante in Interessengemeinschaft mit solchen Politikern fühlen? Er hat seine Geringschätzung dieser zugewanderten Bauern mit dem starken Erwerbssinn nicht zu unterdrücken vermocht.[1] Wirtschaft war die Seele ihrer Politik, und für Wirtschaft hatte Dante kein Organ. So ist er denn schon von Anfang an in einem sehr zufälligen Verhältnis zu seinen Parteigenossen gestanden, und darum hat er ihnen auch in der Stunde der Not nicht helfen können. Im Gegenteil, gerade im Unglück, als ihre wahre Natur zutage trat,

tutta ingrata, tutta matta ed empia[2],

kehrte er ihr mit stolzer Verachtung den Rücken.

Aber nicht die Partei hatte ihn getäuscht, sondern er hatte sich in der Partei getäuscht. Die Dante-Biographen sollten darum endlich aufhören mit ihren moralischen Invektiven gegen die politischen Feinde und Freunde ihres Helden. Durch diese lächerlichen Predigten nimmt man dem Danteschen Geschick seine tragische Größe. *A la guerre comme à la guerre.* Wenn die herrliche Natur Dantes für die nüchterne und keineswegs törichte Realpolitik der Florentiner zu gut war, nun so hätte er die Hände davon lassen und sich den Ehrgeiz, Prior zu werden, versagen sollen. Wie bei jeder Tragödie, so liegt auch hier das πρῶτον ψεῦδος oder die Schuld auf seiten des Helden.

[1] Parad. XVI, 52 ff. u. 65.
[2] Parad. XVII, 61 ff.

Digitized by Google

In Wahrheit platzen hier zwei Weltanschauungen und zwei Zeitalter aufeinander. Dante war im Grund seiner Seele ein Ritter des theokratischen Ideals. Die Florentiner waren in der Sicherheit ihrer Instinkte machiavellische Realpolitiker. Freilich haben auch sie noch moralische Bedenken gehabt und mit moralischen Imponderabilien gerechnet. Allein, die Bedenken wurden im Blut des Bürgerkriegs und Geschlechtermords ertränkt. — Man denke an die maßlosen Greueltaten, mit denen sich in Pistoja die „Schwarzen" und die „Weißen" zerfleischten.[1] Und von Pistoja haben die Florentiner mit den Namen der Parteien auch den Haß und die Leidenschaft übernommen. — Die moralischen Imponderabilien aber hatte man, dank dem Beispiel der Päpste, schon längst in sehr ponderable und ponderierte politische Rhetorik umzugießen gelernt.

Das theokratische Ideal lebte unter den Florentiner Bürgern und überhaupt unter den italienischen Städtern nur noch als eine Konvention, die man im Mund führte, lobte, anerkannte und pries, aber nicht mehr ernst nahm. Wer die politischen Äußerungen dieser Kreise, etwa die Chroniken oder die Zeitgedichte der italienischen Bürger, durchsucht, wird immer finden, daß von dem begrenzten Standpunkt der unmittelbaren eigenen Interessen aus die Händel der Welt beobachtet und beurteilt werden, und daß der Tendenzdichter sowohl wie der Chronist, „mitten im praktischen Leben stehend, seine Hauptsorge den Zielen der eigenen Stadt zuwendet und sich in seiner augenblicklichen Stellungnahme zu den Geschehnissen durch die schwankende und ränkevolle Politik seiner Stadtgemeinde bestimmen läßt".[2]

---

[1] Vgl. die Istorie pistolesi, insbesondere den Bericht über die Jahre 1300—1302.

[2] Carlo Merkel, l'opinione dei contemporanei sull' impresa italiana di Carlo I d'Angiò in den Atti della R. Accad.

Digitized by Google

Wie ganz anders spiegelte sich in den Liedern der ritterlichen Dichter, insbesondere der provenzalischen Trobadors und etwa unseres Walther von der Vogelweide, die Weltgeschichte! Ja, diese glaubten noch an das theokratische Ideal des Mittelalters, sei es, daß sie es durch den Kaiser, oder durch den Papst verwirklicht haben wollten. Hier war noch Sinn für Weltpolitik. Der klügere Bürger aber wollte zunächst nur von Winkelpolitik wissen. In der Liebe zu der Heimatstadt und im Haß gegen die nebenbuhlerischen Nachbarstädte, im Lokalpatriotismus und im Parteigeist, fand er seine beste Inspirationsquelle.

Der Umstand, daß bürgerliche Dichter, wie Guittone d'Arezzo oder Chiaro Davanzati, die doch so stark unter provenzalischem Einfluß gestanden haben, gerade in der politischen Dichtung ihre eigenen Wege gehen und auf einmal beredt und originell werden, ist für die Ausschließlichkeit und für die Selbständigkeit ihres politischen Gewissens ein schlagender Beweis. Und, wenn wir den weltgeschichtlichen Weitblick der Trobadors bei ihnen vermissen, so finden wir andrerseits, daß sie in engerem Rahmen eine politische Lage weit sicherer zu beobachten und zu beurteilen vermögen, als die südfranzösischen Ritter, deren vielseitige Interessen durchaus nicht immer von entsprechender Klarheit und politischer Einsicht begleitet werden.

Kurz, an Stelle der romantischen und sympathetischen Gefühlspolitik des Ritters haben die italienischen Bürger schon lange vor Machiavelli den verstandesmäßigen Gesichtspunkt des Zwecks gesetzt.

---

dei Lincei, ser. IV, Classe di scienze morali ecc. Roma 1888, IV, S. 279. Vgl. auch meinen Aufsatz über „Weltgeschichte und Politik in der italienischen Dichtung vor Dante", Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, Berlin 1903, Bd. III, S. 129ff.

Digitized by Google

Die politischen Kanzonen Dantes aber sind, in ihrem Ethos und in ihrem Stile, den provenzalischen Zeitgedichten sehr viel näher verwandt als den italienischen. Darum hat sich Dante einen Italiener provenzalischen Geistes und provenzalischer Sprache, den Trobador Sordello, als kritischen und politischen Führer durch das Tal der pflichtvergessenen Fürsten gewählt.[1]

In der Vergangenheit und im Ausland sucht und findet er die Vorkämpfer und die Gläubigen seiner politischen Ideale. — Aber, siehe, es kam eine Zeit, wo es schien, daß der romantische Traum sich doch noch erfüllen sollte.

Im Oktober 1310 überschritt, von einem kleinen Heere begleitet, Heinrich VII., König von Deutschland, den Mont Cenis, um sich in Rom die Kaiserkrone zu holen. Seit dem Tode Friedrichs II. hatte Italien keinen deutschen Kaiser mehr gesehen. Längst wiegten sich die Guelfen in der Zuversicht, es sei ein für allemal aus mit dem Kaisertum.[2] Höchstens eine französische Macht, sei es König Philipp der Schöne von Frankreich, sei es König Robert von Neapel, war noch imstande, über die Schicksale der Halbinsel zu verfügen. Selbst den Papst hielt König Philipp im Schach, indem er ihn bald mit einem Prozeß gegen das Andenken Bonifaz VIII., bald mit dem Skandal des Templerordens bedrohte. In dieser Not warf Klemens V. seine Hoffnung auf den frommen, kirchlichen, ritterlichen, gerechten und edelgesinnten Grafen von Lützelburg, der jetzt, als deutscher König, seinem Versprechen gemäß, den Römerzug unternahm. Nicht eine kirchenfeindliche ghibellinische Macht aufzurichten,

[1] Purgat. VI und VII. Vgl. Fr. D'Ovidio, Studii sulla Divina Commedia, Mailand-Palermo 1901, S. 1 ff.

[2] Vgl. die Chronica fratris Salimbene Parmensis, Parma 1857, S. 167.

Digitized by Google

sondern den Übermut und die Unbotmäßigkeit der Franzosen und der Guelfen zu brechen, war er gekommen, ein Schutzherr und Reformator der Kirche und zugleich ihr treuester Sohn, ein Karl der Große redivivus.

Vielleicht hat nie ein Fürst so rein und echt das alte Ideal einer friedlichen kaiserlich-päpstlichen Universalherrschaft, das Ideal des Pier Damiani und unseres Dante, im Herzen getragen. „Wie der einige Gott die himmlischen Scharen nach Graden geordnet hat, so will er auch, daß alle Menschen, in Königreiche und Provinzen eingeteilt, einem einzigen Herrscher unterstehen, auf daß sie zum Ruhme der göttlichen Ordnung, im Frieden und in der Eintracht gedeihen und sich in der Liebe und im Glauben befestigen. In den ersten Jahrhunderten war die Weltherrschaft unsicher und ging, je nachdem sich die Völker von ihrem Schöpfer entfernten, von einer Hand zur andern; bis dieser nach seiner Weisheit und Güte sie den Römern übertrug, auf daß dort, wo der apostolische Sitz des Pontificates sein sollte, auch der höchste Thron des Kaiserreiches sei, und auf daß an einem und demselben Punkte die Gewalt des Pontifex und die des Imperators erglänze. Der Sohn Gottes, als der ewige Pontifex, hat ein ewiges Pontificat eingesetzt, und als König der Römer und Herr aller Herren, hat er dem Kaiserreich alle weltliche Gewalt unterworfen." In solchen Worten verkündete Heinrich dem König von England seine Kaiserkrönung.[1] Und nicht nur Phrase, sondern Regulativ seiner Politik waren ihm diese Gedanken.

[1] A. D'Ancona, il De Monarchia in Lectura Dantis, Florenz 1906, kommt auf Grund dieser Übereinstimmung der kaiserlichen mit den Danteschen Gedanken zu der Vermutung, Heinrich habe das De Monarchia Dantes gekannt. Viel wahrscheinlicher scheint mir das Gegenteil, nämlich daß die

Digitized by Google

Auch er war ein Romantiker. An der Kaiserkrone und ihren Rechtstiteln war ihm, so scheint es, mehr gelegen als an der Macht.[1] Aber gerade dieser ideale und unpolitische Zug mußte ihm das Herz unseres Dichters gewinnen.

Wie alle Mißvergnügten und Verbannten, weiße Guelfen und Ghibellinen, so jubelt ihm auch Dante entgegen. Verspricht er sich doch vom Sieg der kaiserlichen Sache nicht nur die Rückkehr in das Vaterland, sondern gar eine Art goldenes Zeitalter.

Fieberhafte Aufregung, eschatologische Rache- und Hoffnungsgefühle, Patriotismus und Prophetenwahn, maßloser Stolz und hingebender Fanatismus, politische Raserei und sittliche Begeisterung toben in seiner Seele. Jetzt muß es sich entscheiden, jetzt naht sich der Tag, wo die beiden Sonnen: Cäsar und Petrus, mit vereinigtem Licht alle Nebel der Bosheit zerstreuen und einen goldenen Himmel von Eintracht und Glück über das schmerzzerwühlte Italien heraufführen. Dante Alighieri, an der Seite seines Kaisers, wird triumphierend durch das Tor von Florenz reiten, und alle bürgerlichen und kirchlichen Tugenden werden in ihrem Gefolge den Einzug halten!

Aus diesem Zustande theokratischen Rausches heraus hat Dante drei lateinische Briefe, einen an die

Erscheinung und die Politik Heinrichs zwar nicht entscheidend, aber doch klärend auf die Dantesche Staatslehre gewirkt hat.

[1] Freilich war er durch den Mangel einer großen Hausmacht, durch den Zwang der öffentlichen Meinung, durch die Verhältnisse, unter denen sich seine Wahl vollzogen hatte, vielleicht mehr als alle anderen Kaiser auf den Rechtstitel und auf die Werbekraft der Idee angewiesen. Vgl. Alex. Cartellieri, Kaiser Heinrich VII., Neue Heidelberger Jahrb. 1903, XII, S. 254 ff., der im Gegensatz zu den bisherigen Übertreibungen, den Kaiser wohl zu sehr als Realpolitiker beurteilt.

Digitized by Google

Fürsten und Völker Italiens, einen an die Florentiner und einen an den Kaiser selbst in die Öffentlichkeit geschleudert. Unsere Philologenkritik betrachtet noch immer mit kalten und schwächlichen Zweifeln diese Zuckungen einer Titanenseele und erklärt das echteste Stück Leben für unecht. Irgendwelchen sachlichen Grund, der gegen die Autorschaft Dantes spräche, vermag ich nicht zu sehen.

Freilich vermag ich auch die ästhetische Bewunderung, die von Anderen diesen Briefen gezollt wird, nicht zu teilen. Eben weil sie in der Ungeduld, in der Leidenschaft und im Rausch geschrieben wurden, entbehren sie der künstlerischen Reife. Es ist keine Dichtung, sondern politische Rhetorik, es ist nicht der Stil unseres Dante, sondern der eines alttestamentlichen Propheten, oder vielmehr dessen Nachahmung. Man urteile selbst:

„Siehe, es kam die angenehme Zeit, wo Zeichen des Trostes und Friedens geschehen. Denn ein neuer Tag erglänzt, und es erscheint die Morgenröte und klärt schon die Finsternisse langjährigen Unglücks. . . Und die wir lange in der Wüste genächtigt haben, sollen die erharrte Freude schauen, denn ein friedlicher Riese wird kommen, und die Gerechtigkeit, die wie das Heliotropium ohne Sonne dahinsiechte, wird, sobald jener seinen Strahlenkranz schüttelt, wieder ergrünen. . . . . Denn es erhob die mitleidigen Ohren der starke Löwe vom Stamme Juda und, Erbarmen fühlend bei dem Geheul der allgemeinen Gefangenschaft, hat er einen neuen Moses erweckt, der sein Volk befreien wird von den Plagen der Ägypter und der sie führen wird in das Land, wo Milch und Honig fließet. — Freue dich nun, Italia, du auch den Sarazenen mitleidswürdige, die du bald dem Erdkreis beneidenswert erscheinen wirst, denn dein Bräutigam,

Digitized by Google

der Trost der Welt und der Ruhm deines Volkes, der gnadenreiche Heinrich, der göttliche Augustus und Cäsar, eilt zu der Hochzeit."[1]

Den Florentinern, die sich zum Widerstand gegen den Kaiser rüsten, droht er: „Quid vallo sepsisse, quid propugnaculis et pinnis vos armasse iuvabit, cum advolaverit aquila in auro terriblis, quae nunc Pirenen, nunc Caucason, nunc Atlanta supervolans, militiae coeli magis confortata sufflamine, vasta maria quondam transvolando despexit?"[2]

Und dem Kaiser, der zunächst die oberitalischen Städte, Cremona, Lodi, Brescia, Pavia niederzukämpfen hatte, bevor er sich nach dem Süden wagen konnte, gibt er, etwa in derselben Sprache und in derselben aufgeregten Erwartung seine unvorsichtigen und gefährlichen Ratschläge. Nur um rasch nach Florenz zu kommen, soll Heinrich den unbesiegten Feind im Rücken lassen.

„Bist du es", schreibt er ihm, „der kommen soll, oder wir haben einen Andern zu erwarten?[3] Obschon der lange und wütende Durst, wie es zu geschehen pflegt, das Sichere und Nahe wieder in Zweifel zieht, so glauben und hoffen wir doch in dich und nennen dich den Diener des Herrn, den Sohn der Kirche, den Vorkämpfer des römischen Ruhmes. Denn auch ich, der ich sowohl für mich als für Andere schreibe, habe dich in deiner Güte und Milde, so wie es der kaiserlichen Majestät geziemt, gesehen und gehört, damals, als meine Hände deine Füße berührten und meine Lippen ihren Tribut darbrachten. Da frohlockte über dich mein Geist, und in der Stille sagte ich zu mir: «Siehe, das ist das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnahm!»"

[1] Epist. V. — [2] Epist. VI, 3. — [3] Ev. Luk. 7, 19.

Digitized by Google

„Warum aber diese Zögerung? . . . Verweilst du in Mailand so den Frühling wie den Winter, und wähnst du die giftige Hydra durch Abschlagen der Köpfe zu vertilgen? . . . Was, o einziger Fürst der Welt, wirst du sagen können vollbracht zu haben, wenn du den Nacken der störrischen Cremona gebeugt hast? Wird nicht wider Vermuten die Wut in Brescia oder in Pavia emporschnellen? . . . Weißt du nicht, vortrefflichster Fürst, und gewahrst du nicht von deiner hoheitlichen Warte aus, wo das Füchslein solchen Gestankes, sicher vor den Jägern sich verbirgt? Freilich, nicht aus dem stürzenden Po, nicht aus deinem Tiber trinkt das ruchlose Geschöpf, aber noch immer vergiftet sein Rachen die Fluten des strömenden Arno, und Florenz, — weißt du es nicht? — heißt die schreckliche Pest. Sie ist die Natter, die sich gegen die Eingeweide ihrer Mutter kehrt. Sie ist das räudige Schaf, das die Herde seines Herrn mit Ansteckung befleckt. Sie ist die ruchlose Myrrha . . . und wahrlich, sie brennt nach den Umarmungen ihres Vaters, indem sie in schamloser Frechheit die Zustimmung des Papstes, der der Vater der Väter ist, dir zu entreißen trachtet. . . . Aber das rasende Weib denkt auf den Strick, an dem es sich erhängen soll."[1]

Freilich, Florenz war die Seele des guelfischen Widerstandes und umgarnte mit einem Netz von Fäden, die zwischen Frankreich, Rom und Neapel hin und her liefen, die Unternehmungen des Kaisers. Mit Mühe erzwang er sich die Krone in Rom (29. Juni 1312), vergeblich belagerte er Florenz (September bis Oktober 1312), und als er sich mit erneuten Kräften und mit den besten Aussichten zum Feldzug gegen

[1] Epist. VII. Bei der Übersetzung habe ich neben dem lateinischen Text von Edw. Moore die Auszüge und Übertragungen von Fr. X. Kraus, a. a. O., S. 297 ff., benützt.

Digitized by Google

Robert von Neapel rüstete, ereilte ihn am 24. August 1313 zu Buonconvento der Tod.

Für Dante muß es eine fürchterliche Enttäuschung gewesen sein. Es war, nach dem Tod Beatricens und nach der Verbannung aus Florenz, der dritte und vielleicht der schwerste Schlag. Die Schar der kaiserlich gesinnten weißen Guelfen und Ghibellinen verlief sich, und wieder stand er allein mit seinem Schmerz. An die Heimat war nun nicht mehr zu denken. Die Florentiner beantworteten seine Liebe zum Kaiser mit einem erneuten Verbannungsedikt (1315). Cino da Pistoja trauerte in zwei beredten Kanzonen um den Fürsten, der für das alte Kaiserideal in den Tod gegangen war. Dante aber schwieg. Verzweiflung und Todessehnsucht umnachten ihn.

Wie lang mein Leben währt, ich weiß es nicht.
Doch, wenn mir auch der Heimgang nahe ist —
Mit meinem Wunsche bin ich schon am Ufer.
Denn meine Stadt, wo ich zum Leben kam,
Steigt tiefer Tag für Tag von ihrer Höhe
Und schickt sich an zu einem bösen Ende.[1]

Hier klingt wohl eine müde Erinnerung an die düstersten Tage des Verbannten.

Aber bald hat er seine Spannkraft wieder. — Neue Hoffnungen erheben sich über den Scherben und stehen auf dem gleichen jungen und alten, unverwüstlichen Grund seines Glaubens. Vor Gottes Antlitz in den höchsten Himmel pflanzt er den Thron seines Kaisers,

Des hohen Heinrichs, der Italien,
Noch eh' es Zeit ist, kommen wird zu richten.[2]

„Noch eh' es Zeit ist". — War dieser nicht der Rechte,

[1] Purgat. XXIV, 76 ff.
[2] Parad. XXX, 137 f.

Digitized by Google

so wird es ein Anderer sein. Aber kommen muß er, der rettende Kaiser.

Als unverbesserlicher Utopist, mit dem unbeirrten, zuversichtlichen Lächeln des politischen Schwärmers und mit dem ungebrochenen Herzen eines Jünglings ist dieser schwergeprüfte, unbegreifliche Mensch ins Grab gesunken (14. September 1321).

f) Der Staatslehrer.

Erst auf die Mißerfolge in der Praxis hin hat sich Dante dem theoretischen Studium der Politik gewidmet. Unter dem Eindruck der Verbannung entstand sein „Convivio", das, obgleich ein moralphilosophisches Werk, doch schon eine Skizze der Staatslehre enthält. Unter dem Eindruck des gescheiterten Römerzuges Heinrichs VII. entstand, wenn ich nicht irre, das „De Monarchia".

Ja, es dürfte sogar zwischen dem Tode des Kaisers und der Abfassung dieser Schrift eine Reihe von Jahren verstrichen sein. Wenigstens verweist das „De Monarchia" (I, 12) in all seinen Handschriften mehr oder weniger klar auf Paradiso V, 19ff. Erklärt man diesen Verweis als ein unechtes Einschiebsel, so bleibt noch immer die kapitale Tatsache, daß im „Convivio" das Verhältnis von Staat und Kirche, von Kaiser und Papst unserem Dichter noch gar nicht zum Problem geworden war, daß es in der göttlichen Komödie nur in allgemeinen Umrissen behandelt und gelöst wird, und daß es erst im „De Monarchia" zum völligen Austrag kommt. Bei der Vollständigkeit, mit der Dante seine wichtigsten Überzeugungen und Errungenschaften in der „Komödie" niederzulegen pflegte, sollte man doch wohl, wenn das „De Monarchia"

Digitized by Google

älter wäre als das Gedicht, etwas mehr rechtsphilosophische Didaxis und etwas mehr spezifisch scholastische Staatslehre in der „Komödie" erwarten, als sich tatsächlich darin findet. In der Hauptsache aber bleibt der Dichter bei einer vorwiegend symbolischen und bildlichen Darstellung dieser Gedankenwelt. Erst das „De Monarchia" kündigt sich ausdrücklich als eine wissenschaftliche Erforschung des Staates an: „Desidero . . . intentatas ab aliis ostendere veritates". Während ferner einige Lehrmeinungen des „Convivio" und des „De vulgari eloquentia" in der „Komödie" ausdrücklich berichtigt oder widerrufen werden, geschieht mit keinem einzigen Gedanken des „De Monarchia" etwas Ähnliches. Die schwerwiegendste Tatsache aber scheint mir, daß, wie ich gezeigt habe, Dante sich nirgends weiter von Thomas entfernt und nirgends sich dem Averroismus und insbesondere dem Mystizismus entschiedener genähert hat, als im „De Monarchia".

So muß denn diese Schrift nicht etwa als eine Art Vorbereitung zu der „Komödie", sondern als eine Art nachträglichen Kommentars dazu von uns betrachtet und verwertet werden.

Irgendwelche Beziehungen oder Anspielungen auf eine bestimmte politische Lage, die uns erlaubten, das „De Monarchia" als eine Gelegenheitsschrift in dieses oder jenes Jahr zu verweisen, vermag ich so wenig als Alle, die es bisher versucht haben, zu entdecken.[1]

Auf Grund der politischen Erfahrungen, die er gemacht hat, und als ein *publicis documentis imbutus*[2] hält sich Dante für verpflichtet, eine Staatslehre zu

[1] Näheres bei Kraus, a. a. O., S. 270 ff., und Zingarelli, S. 420 ff.

[2] De Monarch. I, 1.

Digitized by Google

schreiben. In Wahrheit aber hat er seine allerdings sehr gründlichen und ernüchternden Erfahrungen immer nur negativ verwertet. Er hat sich weder im Leben zu der Realpolitik, noch in der Lehre zur Empirie bekehren lassen. Wenn die Päpste und ihre Staatsmänner, und zum großen Teil auch die Kaiser samt den Ihrigen, in der Praxis reale, in der Theorie aber spekulative Politik treiben und uns dadurch als innerlich unklare, zuweilen sogar heuchlerische Menschen erscheinen, so steht ihnen Dante als Held aus einem Stück und als das echteste und aufrichtigste Kind seiner Zeit gegenüber. Er hat nicht nur gelehrt, sondern auch gehandelt und gelitten als ein Bürger der *Civitas Dei*.

Diese unverdorbene, durch keine Rücksicht getrübte, durch keine Kritik verkränkelte, durch keine Schwachheit erweichte, eisenharte Einheit von Leben und Lehre befähigt und berechtigt ihn zum sittlichen Richteramt über sein ganzes Zeitalter. Das Maß, mit dem er mißt, ist das ewige seines Gewissens und doch zugleich das zeitliche des Mittelalters. Natur und Geschichte haben es ihm einmütig in die Wiege gelegt. Denn es ist geschichtliche Tatsache, daß das einzige vom Mittelalter anerkannte Gesetz das Naturrecht oder das göttliche Sittengesetz war.

Symbolisch könnte man das Verhältnis etwa so ausdrücken: als das Mittelalter sein eigenes politisches Gewissen verkörpern wollte, erschuf es die durchaus unpolitische, sittliche Persönlichkeit Dantes.

In der Tat, von allem, was Dante gedacht und ausgearbeitet hat, ist seine Staatslehre dasjenige, was am tiefsten im Grund seiner persönlichen Überzeugung wurzelt und dennoch historisch am stärksten bedingt ist. Hier, in der Staatslehre, deckt sich die Eigenart Dantes ganz und gar mit der Eigenart des Mittelalters.

Digitized by Google

Keine, weder die Staatslehre des Thomas, noch die des Aegidius, noch der Franzosen, noch des Okkam ist so typisch mittelalterlich wie diejenige Dantes. Die logischen Widersprüche, die wir in ihr gefunden haben, sind immer auch die dem theokratischen, päpstlich-kaiserlichen System des Abendlandes innewohnenden Widersprüche und keine willkürlichen Schnitzer. Und ebenso sind die modernen Tendenzen, die man an ihr gelobt hat: Entweltlichung der Kirche, Emanzipation des Staates, sittliche Kulturaufgabe des Staates, Freiheits-, Friedens- und Gerechtigkeitsidee, immer auch die spezifischen Tendenzen des Zeitgeistes und keine sonderlich genialen oder verdienstvollen Entdeckungen des Dichters. Wer eine Inhaltsanalyse der Danteschen Staatslehre von uns erwartet, den dürfen wir getrost auf unsere Quellenanalysen verweisen. Denn Quelle und Inhalt decken sich. Die künstlerische Anordnung und Darstellung der Gedanken aber ist eine Sache für sich.

Ähnlich, wie Dantes Frömmigkeit, so hätte demnach auch seine Staatslehre nur kraft dessen, was sie ist, nicht kraft dessen, was sie gebracht hat, in der Entwicklungsgeschichte zu figurieren. Symptomatisch mag sie ungemein lehrreich sein; faktisch aber blieb sie ohne alle Wirkung. Ja, sie steht so sehr außerhalb der Ereignisse, daß man sie weder als reaktionär noch als fortschrittlich bezeichnen kann. — Die Tatsache, daß sie von der römischen Kurie verdammt und von einem obskuren Mönchlein, namens Guido Vernani, nicht ohne Geist widerlegt wurde, wird man nicht als Errungenschaft beanspruchen. Diese Ehre hat sie lediglich der seltenen Reinheit und Einfalt zu verdanken, mit der sie ihrer Zeit den Spiegel vorhält.

Denn sie ist ein Glaubensbekenntnis, und ohne sich an ihren eigenen logischen Strömungen und

Digitized by Google

Gegenströmungen zu beunruhigen, ruht sie auf dem Grund des Gewissens. Und damit ist die Frage, die wir oben aufwarfen, beantwortet: wie es komme, daß sich Dante die augenfälligen Widersprüche seiner Staatslehre nicht zum Bewußtsein gebracht habe.[1]

g) Das Nationalgefühl.

Merkwürdig, daß dieser Politiker, mit seinem so ganz mittelalterlichen, theokratischen, weltherrschaftlichen, utopistischen und unhistorischen Glaubensbekenntnis, von den ernstesten italienischen Gelehrten hartnäckig als Vorkämpfer des nationalen Gedankens und als Bahnbrecher der italienischen Einheit beansprucht und verherrlicht wird!

Wenn die große Masse und ganz besonders die lärmenden Paraderitter des Nationalstolzes einen so gewaltigen Namen, wie Dante Alighieri, als *italianissimo* auf ihre Fahne schreiben, so dürfen wir Deutschen, mit unserer noch größeren Masse und mit unseren noch viel geräuschvolleren Rasserittern, die denselben Namen als *germanissimo* auf ihre Fahne setzen, zwar lächeln, aber ja nicht mit Steinen werfen. — Wenn aber kluge und gediegene Männer, die den Unterschied zwischen Persönlichkeit und Rasse zu respektieren pflegen, von ihrem Dante als einem Erwecker des italienischen Nationalbewußtseins sprechen, so muß doch wohl etwas Wahres daran sein.

Nachweislichermaßen aber ist es gerade die Kaiseridee und die Papstidee gewesen, die das Erstehen des nationalen Gedankens verzögert hat. Demnach kann das nationale Verdienst Alighieris auf keinen Fall in seiner Politik oder Staatslehre gesucht

[1] Siehe oben S. 430.

Digitized by Google

werden. Und in der Tat, es liegt nur in seiner literarischen Tätigkeit: in seinen Bemühungen um die italienische Sprache und um die italienische Geschichte, kurz in der künstlerischen, philologischen und humanistischen Seite seines Werkes. Seine nationalen Taten werden von der Literaturgeschichte verzeichnet und sind das „De vulgari eloquentia" und das erste Buch des „Convivio". Italien ist bei ihm kein politischer, sondern ein geographischer, linguistischer und historischer Begriff. Es ist „das schöne Land, wo die Sprache des sì ertönt"

il bel paese dove il sì suona[1],

das Land des Apennin[2], die *terra latina* oder *italica, Scipionum patria* usw.[3]

Freilich, die Vergegenwärtigung der italienischen Landschaft, der italienischen Sprache, der italienischen Geschichte ruft — wie sollte es anders sein? — das Gefühl der Liebe in ihm wach. Und so wird ihm sein Italien zum „Garten des Kaiserreichs"[4] und zu der *Europae regio nobilissima.*[5]

Daß eine derartige Vaterlandsliebe aber noch immer kein Nationalbewußtsein ist, kann man nirgends deutlicher sehen, als an derjenigen Stelle, wo sie am leidenschaftlichsten hervorbricht:

> Ahi serva Italia, di dolore ostello,
> Nave senza nocchiere in gran tempesta,
> Non donna di provincie, ma bordello usw.[6]

Gerade hier, wo jene bewegten Töne hallen, mit denen der Patriot etwa fünfhundert Jahre lang gegen

[1] Inferno XXXIII, 80.
[2] Purgat. XXX, 86.
[3] Vgl. Toynbee, Dante Dictionary unter *Italia.*
[4] Purgat. VI, 105.
[5] De Monarch. II, 3.
[6] Purgat. VI, 76—126.

Digitized by Google

die politische Zerrissenheit Italiens posaunt hat, gerade hier zeigt es sich, daß das Horn, mit dem unser Dichter bläst, kein nationales ist. Es ist das unheilkündende Rolandshorn, aus dem der kaiserliche Paladin seinen Hülferuf hinüber über das Gebirge in das taube Ohr des deutschen Imperators, des *Alberto tedesco* sendet.

Wir, die wir, ähnlich wie die Italiener, schon lange ein Kulturvolk waren, bevor wir eine Nation wurden, sind in der Lage, aus eigener Erfahrung diese unpolitische, ideale, humane, humanistische und romantische Art von Volksbewußtsein zu kennen und zu schätzen. Die Vaterlandsliebe Dantes erinnert uns an diejenige unserer größten Denker und Dichter. Es ist, wenn ich so sagen darf, eine geistigere, edlere, darum auch weniger eifersüchtige und leider nur allzu hülflose Art von Liebe.

h) Der Ethiker.

Daß der Kaiser ein fremder Mann ist und für Italien kein Herz haben kann, kommt unserem Idealisten nicht in den Sinn. Er sieht nicht den Menschen, er sieht nur das Amt, und auch dieses nicht in seiner geschichtlichen Erscheinung, als eine Quelle endloser Konflikte und Schwierigkeiten, sondern lediglich in seiner prinzipiellen Bedeutung, als einen sittlichen Imperativ. Er sieht nicht, um mit Machiavelli zu reden, die „gewaltige Entfernung zwischen dem Wie man lebt und dem Wie man leben sollte".[1] Er will sie nicht sehen. Kaiser und Papst sind ihm nichts anderes als zwei ethische Kategorien: der erste vertritt die innerweltliche oder natürliche, der zweite die überweltliche oder eingegossene Sittlichkeit.

[1] Il Principe, cap. XV.

Digitized by Google

Demnach dreht sich die ganze Dantesche Staatslehre nicht um eine politische, sondern um eine ethische Grundfrage. Nicht die Machtmittel, nur die Rechtstitel von Kaiser und Papst will er regeln, und auch diese nicht auf Grund ihres augenblicklichen materiellen Besitzstandes, sondern auf Grund des unabänderlichen logischen Verhältnisses der beiden ethischen Kategorien, die sie vertreten. Sämtliche historischen Beweise im „De Monarchia" sind äußerliches Beiwerk und verdanken ihr Dasein der apologetischen Zwangslage des Verfassers. Das reine und klare Grundthema aber lautet: Der Kaiser hat sich zum Papste genau so zu verhalten wie die irdische zu der himmlischen Glückseligkeit, wie der natürliche Wille zu der Gnade, wie die weltliche Tugend zu der christlichen, in letzter Linie wie der Leib zu der Seele.

Eben deshalb, weil Dante alle politischen Faktoren auf ethische Instanzen zurückführt, ist seine Staatslehre so durchaus mittelalterlich und so durchaus im Einklang mit dem Gewissen aller Zeitgenossen. Nur deshalb und dadurch, daß sie eigentlich nicht Staatslehre, sondern Ethik ist, ist sie die typische Staatslehre des Mittelalters.

Ist nun aber auch — diese Frage erhebt sich jetzt — die Ethik Dantes ebenso typisch mittelalterlich wie seine Staatslehre? Deckt sich auch hier noch das persönliche Gewissen so restlos mit dem allgemeinen der Zeit?

Was zunächst das ethische System betrifft, so vermag ich weder in dem „Convivio" noch in der „Komödie" irgendwelche nennenswerte Originalität zu finden. Es herrscht durchaus das katholische System der sieben Tugenden und der sieben Sünden, kurz, jene dogmatische und intellektualistische Liebesethik, innerhalb deren, wie wir sahen, ein ziemlich breiter

Digitized by Google

Raum für Cicero und Aristoteles vorhanden ist. Eine gewisse eklektische Freiheit, wie sie das System erlaubt, hat sich Dante reichlich, aber ohne Extravaganzen, zunutze gemacht.

Wenn er das System in der Hauptsache von den Scholastikern übernahm, so war ihm andrerseits auch die prinzipielle Art, wie er sich den religiös-sittlichen Stufengang des Menschen durch Sünde und Tugend hindurch dachte, schon lange von den Mystikern vorgezeichnet.

Kurz, in der Ethik erscheint er uns, historisch betrachtet, als gemäßigter und orthodoxer Eklektiker. Das beste Beispiel dieser Eklexis hat man in der moralischen Anordnung des Inferno, wo kirchliche, aristotelische und ciceronische Begriffe unbedenklich nebeneinander gesetzt werden.

Dante hat hier sogar eine besondere Klasse geschaffen: die der sittlich bedeutungslosen Menschen, die weder gut noch schlecht sind.[1] Philosophisch beurteilt, ist das die schwächste Erfindung, die man sich denken kann. Es ist eine Art Verlegenheitskonstruktion. Moralische Neutralität hat es nie und nirgends in der Welt gegeben. Indifferenz als sittliche Kategorie in einem ethischen Systeme anerkennen, heißt die Unzulänglichkeit dieses Systemes selbst verkündigen und Systemlosigkeit zum System erheben.

Die sittlichen Adiaphora, wie sie von der stoischen und zum Teil auch von der kirchlichen Ethik anerkannt werden, können zur Entschuldigung oder Erklärung der Danteschen Kategorie der *Ignavi* nicht beigezogen werden; denn diese Adiaphora liegen nicht innerhalb, sondern jenseits, nein, diesseits und unterhalb von gut und böse. Dante aber wertet sittlich das

[1] Inferno III, 22 ff.

Digitized by Google

sittlich Wertlose und schafft eine absurde Kategorie. Um so mächtiger fällt diese seine Erfindung als persönliches Bekenntnis und als dichterische Schöpfung in die Wage. Nur um sie zu verdammen und zu verneinen, behauptet er die Möglichkeit sittlicher Neutralität; nur um sie totzuschweigen, erwähnt er die sittlich Neutralen.

Also: was psychologisch und ästhetisch als eine der ursprünglichsten Eigenarten des Dichters erscheint, zeugt, logisch betrachtet, am lautesten gegen seine Originalität und beweist uns, daß es ihm um wissenschaftliche Korrektheit seines moralischen Bauwerks nicht übermäßig zu tun war.

In dieser ziemlich willkürlichen, ihrem Wesen nach eklektischen und dogmatischen, logisch höchst undurchsichtigen moral-philosophischen Baukunst ein tiefes Mysterium von Weisheit zu wittern und sich in endlosen Traktaten und Streitschriften darüber zu ergießen, bleibt bis auf den heutigen Tag und, wer weiß, wie lange noch, das Vorrecht einer stattlichen Schar von philosophisch impotenten Dante-Enthusiasten. Für uns ist damit, daß wir die eklektische Natur dieser Moralphilosophie erkannt haben, die Frage erledigt.

Digitized by Google

i) Das Temperament.

Das heißt: die geschichtliche Frage vertieft sich zu einer psychologischen. Wenn, wie die Entwicklungsgeschichte der Ethik lehrt, Dante die Stelle eines Eklektikers einnimmt, so muß nun das Wie und Warum der Eklexis aus der Eigenart seines Temperamentes erklärt werden.

Wir erinnern uns, daß unter allen Sittlichkeitsidealen der Antike keines die Sympathie unseres Dichters lebhafter anzog als das stoische, und daß ihm unter den christlichen keines besser gefiel als das franziskanische.

Diese beiden haben, merkwürdigerweise, seine Ethik am wenigsten, aber sein Ethos am stärksten beeinflußt. Von der Stoa wußte man noch und von den Franziskanern hatte man noch zu wenig Systematisches und Eigenes, um eine fertige Sittenlehre von ihnen übernehmen zu können. Dante war also kein gelernter, aber ein geborener Stoiker und Franziskaner. Cato, als Vertreter der Stoa, am Aufstieg zum Berg der Läuterung, und der heilige Bernhard, obgleich kein Franziskaner, so doch in spezifisch franziskanischer Weise verklärt[1], auf der letzten Höhe des Paradieses, bezeugen, kraft ihrer merkwürdigen Ausnahmestellung, die doppelte Liebe des Dichters.

Stoischer Starkmut und Stolz, franziskanische Demut und Hingabe, die äußersten Gegensätze, die in der metaphysischen Ethik zutage getreten sind, streiten sich um Dantes Seele. Er aber, mit den riesigen Dimensionen seines Wesens, hält und umspannt sie.

[1] Ich muß hier nachdrücklich auf S. 100 ff. meines ersten Bändchens verweisen.

Digitized by Google

Die Meisten seiner Leser sind zu engbrüstig, um den vollen Reichtum seines Gemütes in sich aufzunehmen und gleichmäßig wirken zu lassen. Die Einen erfassen nur den weichen und liebenswürdigen Mystiker, die Anderen den strengen und selbstbewußten Richter an ihm. Den Einen ist das Inferno, den Anderen das Purgatorio oder gar Paradiso der Gesang ihrer Wahl. Um mit dem Ethos der ganzen „Komödie" zu sympathisieren, bedarf es einer seltenen moralischen Kapazität.

Umsonst hat uns De Sanctis ermahnt: „Die Biographen stellen immer nur eine Seite dieses Charakters dar: die Meisten machen ihn zu einem trotzigen und rachesüchtigen. Andere wollen ihn rechtfertigen und beweisen uns, wie jedes Wörtchen von ihm mit der geschichtlichen Wahrheit und mit der Gerechtigkeit übereinstimme. Und wann ich die Dante-Biographie des Cesare Balbo lese, so tritt mir nach und nach ein Dante entgegen: so liebevoll und hold wie eine Turteltaube. Er aber ist weder das Eine noch das Andere, sondern alles zusammen gewesen. Ein Mensch von Leidenschaft und Schwung, eine offene Natur, die ihre ganze Seele dem flüchtigen Eindruck des Augenblicks hingibt: ebenso schrecklich im Zorn als rührend in der Liebe. Wer in den mannigfaltigen Ausrufen und Sprüchen, die ihm in die Feder kamen, einen logischen Zusammenhang sucht, vergeudet Zeit und Mühe. Die wahre Lebensgeschichte Dantes aber wird mir nur derjenige schreiben, der, erhaben über die Polemik, sich nicht auf den gegenteiligen Standpunkt seiner Vorgänger verdrängen läßt und uns nicht ein Profil von der Seite, sondern eine volle Ansicht von vorne gibt: Dante in seiner Ganzheit und in all seinem schmerzvollen Hin und Her von der Liebe zum Haß, vom Zorn zu

Digitized by Google

der Verzweiflung, aber jedesmal in der Liebe wie im Haß all seine Kräfte ausgegossen: wie er, derselbe Mann, das Inferno dichtet und das Paradiso, die Francesca und den Filippo Argenti, den Farinata und den Cavalcanti, heute seine Mitbürger das Vieh von Fiesole nennt und morgen sie liebevoll anfleht: «popule mi, quid feci tibi?» Dante ist so mitfühlend, daß er bei der Geschichte der Francesca und des Paolo in Ohnmacht fällt, und so wild, daß er sich mit furchtbarer Umständlichkeit einen menschlichen Schädel unter dem Biß von Menschenzähnen denken und ausmalen kann."[1]

Selbst auf den Zügen seines Gesichtes scheinen diese Gegensätze sich ausgeprägt zu haben.[2] Die breite, sinnliche Unterlippe, von mächtigen, vorstehenden Kinnbacken getragen, müßte ihm ein tierisches Aussehen machen, aber die abwärts gezogenen Winkel des straff geschlossenen Mundes und die eingefallenen, tiefgefurchten Wangen verraten die Anstrengung eines siegreichen Willens. Die großen, tiefliegenden Augen und die feingeschnittene Adlernase gehören einem Schwärmer oder Fanatiker, aber die zusammengezogene Stirn mit den senkrechten Falten und den niedergedrückten Brauen zeugt von herber Kritik und verstandeskräftiger Strenge. Die dunkle Farbe seines Haares und seiner Haut, die gebeugte Haltung, der nachdenkliche, fast düstere Gesichtsausdruck, von dem uns Boccaccio erzählt,

[1] Fr. De Sanctis, Saggi critici, S. 396 f.

[2] Ich halte mich an die Angaben des Boccaccio, Vita di Dante, § 8, an das von Giotto stammende Jugendbildnis im Bargello zu Florenz und an die wunderbare Bronzebüste in Neapel. Inwieweit uns diese Zeugnisse den wahren Dante verraten, muß ich freilich dahin gestellt sein lassen. Vgl. Kraus, a. a. O., S. 159 ff.

Digitized by Google

könnten trefflich zu einem weltfernen Träumer oder Seher passen, wenn nicht die saubere und wohlgepflegte Kleidung und die weltmännischen Sitten uns eines Anderen belehrten. — So vielseitig, so reich und gewaltig war sein Wesen!

Er gehörte zu dem unverbildeten Riesengeschlecht, in dem die Natur noch maßlosen Spielraum hatte und dessen Untergang uns die Tragödien Shakespeares erzählen. Auch die leidenschaftlichsten und ursprünglichsten Temperamente der Neuzeit haben im Vergleich zu diesem Titanen des Mittelalters etwas Übertünchtes.

Wo immer wir durch die neu-europäische Tünche hindurch ein nacktes Stück Gefühlsleben entdecken, pflegen wir in einer komischen Mischung von Mitleid und Freude die „köstliche Naivität" des Betroffenen zu preisen, womit wir im Grunde nur unsere eigene Verlogenheit illustrieren.

Die Dantesche Naivität aber ist nichts weniger als „köstlich". Dazu ist sie erstens zu gewaltig und zweitens kritisch zu gut überwacht. Die Konflikte seines Temperamentes mit der Welt sind weder kleinlich noch töricht. Um über Dantes Ehrgeiz, über seine politische Utopie, über sein Selbstbewußtsein, über seinen Haß, über seine poetische Rache an der Erbärmlichkeit der Welt, oder gar über seine Sinnlichkeit und über die erotische Utopie, aus der Beatrice hervorging, lächeln zu können, um das „köstlich" zu finden, müßte man entweder ein Gott sein oder ein Hund.

Nach gewöhnlichem Ermessen sind all diese Gebrechen und Fehler so menschlich, so natürlich, so sehr Erbsünde — Stolz und Wollust! — daß Niemand sie für sonderlich interessant halten dürfte. Außerdem aber kommt, so oft ihnen Dante verfällt,

Digitized by Google

etwas so Großes dabei heraus und erscheinen sie derartig fruchtbar, daß nur ein Dummkopf lachen könnte. Lächerlich ist die sterile Tugend, nicht das produktive Laster.

Ohne seinen Stolz und Ehrgeiz hätte sich Dante nicht in die Politik gestürzt, ohne seine Sinnlichkeit sich nicht in Beatrice verliebt. Seine Minne aber hat ihn zum religiösen, sein politischer Kampf zum sittlichen Menschen geformt. Ohne Luxuria und Superbia keine Divina Commedia. Eben weil er ein ganzer Mensch ist, sind seine Tugenden so unauflöslich mit seinen Lastern verkettet.

Wenn er gegen seine Vaterstadt wettert, so fühlt man, daß er einen berechtigten Tadel leidenschaftlich übertreibt; wenn er seine Feinde schmäht, so klingt in den persönlichen die Note des sittlichen Hasses hinein, und wenn er sich in seinem Stolz über alle Mitwelt hinaushebt, so spürt man, daß das Heiligste und Notwendigste, was dem Menschen gegeben ward, der Glaube an sich selbst, dabei ist.

Der Glaube aber, das Rückgrat und das Größenmaß aller Persönlichkeit, ist das Mächtigste an ihm. Er gibt ihm die Sicherheit, den Ernst, den Erfolg und die Größe in allem, was er beginnt. Er ist die geistige Lebenskraft, die sich so wenig als die physische analysieren oder künstlich produzieren läßt. Da ich nicht gewillt bin, aus meinem Dante einen Homunculus zu machen, so versage ich mir, dieses letzte Geheimnis seiner Größe zu zergliedern.

Nur soviel sei gesagt, daß aus diesem Geheimnis heraus, aus dieser Stärke des Glaubens, sich die theoretische sowohl wie die praktische Physiognomie Dantes begreifen läßt. Als das Wesen der ersteren haben wir die merkwürdige Vereinigung von dogmatischer Festigkeit und wissenschaftlichem For-

Digitized by Google

schungstrieb, von religiöser Glut und verstandesmäßiger Kälte kennen gelernt. Dante ist ein gläubiger Philosoph und ein grübelnder Theolog. Sein unerschütterlicher Glaube an Christum hindert ihn nicht, über dessen gott-menschliche Natur zu klügeln. Sein nimmermüder Zweifel erschüttert niemals und nirgends den sittlichen Grund seines Glaubens. Er forscht nicht obgleich er glaubt, sondern weil er glaubt.

In seinen praktischen Äußerungen aber läßt sich der Glaube bei Dante, bald als ein stoischer, bald als ein franziskanischer erkennen.

Man weiß, daß der stoische Weise mit seinem heidnischen Glauben in die Allmacht der Tugend eine doppelte Gefahr läuft. Er kann aus Schwäche zum Heuchler werden und aus Starrsinn verzweifeln. Nur von der zweiten Gefahr sah ein Mensch wie Dante sich bedroht.

Der franziskanische Mönch aber mit seinem Glauben in die Allgegenwart Gottes hat auch seine Karikaturen. Aus zitternder Gottesangst wird er zum finsteren Büßer, aus allzu großer Sicherheit wird er sittlich lax. Auch hier ist es nicht die Gefahr der zu schwachen, sondern die der zu starken Zuversicht, also: sittliche Laxheit, vor der sich Dante zu hüten hat.

Das unschätzbare Glück seines Lebens aber war, daß immer im rechten Augenblicke noch der Stoiker dem Franziskaner in ihm, und dieser wieder jenem zu Hülfe kam. Der Stoiker hat ihn aus sinnlichen Ausschweifungen und der Franziskaner von der Verzweiflung des Größenwahns errettet. So geht er, von zwei freundlichen Mächten seiner begnadeten Natur geleitet, stark und ruhig durch das Wirrsal des Lebens.

Schließlich scheint er das Unglück seiner äußeren

Digitized by Google

Lage, die Störungen und den Verdruß seines Wanderlebens in der Fremde nicht mehr zu bemerken. Er ist „vierkantig geworden gegen die Stöße des Schicksals". „Ben tetragono ai colpi di ventura."[1] Ganz nach innen und oben hat sein Auge sich gekehrt.

Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.

Ja, in seinen letzten Dichtungen, in den lateinischen Eklogen, die er mit einem jungen Humanisten gewechselt hat, scheint gar ein arkadisches Lächeln auf den straff geschlossenen Lippen zu spielen.[2]

Freilich, Humor ist der seltenste Gast seiner Seele, und sein Witz macht Euch kein gutes Blut. Er war zu sehr von der Größe und Wichtigkeit seiner Person und seiner Angelegenheiten durchdrungen, um darüber lächeln zu können. Wenn er, wie wir sagten, seine eigene Natur und Naivität überwacht, so ist sein Wächter nicht etwa der Schalk, im Gegenteil: es ist dessen Todfeind: der Pedant. Ja, wir können es nicht länger verbergen, der große Mann trägt einen Zopf, einen langen und dicken Schulmeisterszopf. Wer hier lacht, dem können wir es nicht verwehren. Aber wir geben dem Spötter zu bedenken, daß bei einem geistvollen Menschen auch die Pedanterie interessant wird, und daß ein kluger Mann sich mehr daran belehrt als darüber belustigt. Wir erinnern den Leser, wie wir an den trockensten und geschmacklosesten Stellen des Paradieses noch unsere wissenschaftliche Freude hatten. Ja, wir möchten fast behaupten, daß ein Pedantenzopf, wenn er so kräftig und gesund gewachsen ist, etwas Verehrungswürdiges hat.

[1] Parad. XVII, 24.

[2] Über diese Eklogen vgl. Giuseppe Albini in Lectura Dantis, le opere minori di D. Aligh., Florenz 1906, S. 261 ff.

Digitized by Google

Die meisten Pedanten sind langweilig und temperamentlos. Dante ist von allen der lebhafteste und temperamentvollste. Zu der konstitutionellen Pedantenkrankheit: Phlegma, verdrießliches Wesen, Acidia und geistige Trägheit, hat er keinerlei Anlage. Ja, er ist so wenig dickblütig und so kerngesund, daß alle Gefühle und Affekte der Unlust immer nur wie plötzliche Anfälle bei ihm auftreten und blitzschnell wieder überwunden werden. Er unterliegt ihnen nur im akuten Stadium und läßt ihnen nicht die Zeit, chronisch zu werden. Die langsamen und schleichenden seelischen Blutvergiftungen, auf die sich der heutige Mensch so viel zu gut tut: Schwermut, Empfindsamkeit, Sentimentalität, Weltschmerz, Zweifelsucht, Resignation, Selbstzerfleischung, Selbstbespiegelung, alles schmachtende Wesen und all die psychischen Luxuskrankheiten, für die wir hundert selbstgefällige Namen erfunden haben: er kennt sie nicht. Er gibt seinem Schmerz nicht den Raum, sich zum Weltschmerz auszubreiten, er läßt seinen Zorn nicht in Melancholie, seinen Spott nicht in Ironie, seine Träne nicht in Sentimentalität versauern noch verfaulen. Und an einem so frischen, so prächtigen Menschen, der sich mit 56 Jahren jünger gefühlt hat als mit 26, sollten wir die Pedanterie nicht verehrungswürdig finden?

Seine unverwüstliche Gesundheit aber brachte es mit sich, daß er trotz aller Frömmigkeit ein weltfroher Mensch war: ein Optimist — freilich kein bürgerlicher, sondern ein heroischer. Darum ist die gewöhnliche und sozusagen angeborene ethische Lage seines Gemütes der heidnische Stoizismus. Nur durch große seelische Erschütterungen wird die franziskanische Frömmigkeit in ihm wach und, wie wir früher sagten, als eruptive Gelegenheitsmystik tritt sie zutage. Es sind die schwersten inneren Katastrophen:

Digitized by Google

der Verlust der Jugendliebe und der Verlust der Heimat, tödlich getroffene Sinnlichkeit und tödlich getroffener Stolz, aus denen das mystische Grundmotiv der göttlichen Komödie entspringt.

Daß ein derartiger Charakter seine eigensten Bedürfnisse und Überzeugungen in dem ethischen System des Thomismus nur ungenügend formuliert erkennen mußte, liegt auf der Hand. Was diesem System gefehlt hat, war ja, wie man sich erinnert, gerade die nötige Spannung und die klare Beleuchtung des Gegensatzes von Weltbejahung und Weltverneinung, von heidnisch natürlicher und christlich mystischer Tugend. Darum mußte es einem Temperament wie Dante erstens zu wenig weltlich und zweitens zu wenig göttlich erscheinen, und darum ist er in beiden Richtungen über das System hinausgegangen und hat sich, teils bei den Averroisten, teils bei den Franziskanern geholt was er brauchte.

7. Die „Komödie".

a) Die ethisch-politische Allegorie.

Wer die Persönlichkeit Dantes in ihrer geschichtlichen Stellung und in ihrer seelischen Eigenart erkannt hat, besitzt den ethisch-politischen Schlüssel zum Verständnis der „Komödie". Denn diese ist ein durch und durch persönliches Gedicht.

Ein einziges Beispiel mag erhärten, wie genau die Überzeugungen und Lehren der Persönlichkeit mit der ethisch-politischen Anlage des Gedichtes übereinstimmen. Wir haben gesehen, daß sich das politische Gewissen Dantes haarscharf mit seinem ethischen Bewußtsein deckt und daß seine Staatslehre infolgedessen nichts anderes ist als ein ethischer

Digitized by Google

Traktat mit politischer Terminologie, historischer Einkleidung und empirischem Beiwerk. So und nicht anders verhält es sich auch in der „Komödie". Die politische Lehre ist in der moralphilosophischen eo ipso enthalten, ein- und untergeordnet. Dadurch, daß und insofern als der Dante der „Komödie" die ethische Persönlichkeit des Menschen symbolisch darstellt, bedeutet er zugleich auch eine politische Persönlichkeit: den Idealbürger des theokratischen Weltreiches. Dadurch, daß und insofern als — nach des Dichters eigener Aussage — der moralische Lehrzweck des Gedichtes „die Erhebung der Menschheit aus dem Zustand des Elendes in den der Glückseligkeit" ist[1], wird auch der politische Lehrzweck gegeben: eben die Erhebung aus dem politischen Elend in einen politischen Idealzustand. Kurz, der politische Lehrzweck ist kein selbständiger, sondern ein rein akzessorischer Teilzweck, der sich aus dem sittlichen Hauptzweck des Ganzen zwanglos und von selbst ergeben muß.

Aus dieser Einsicht gewinnen wir einen wichtigen Kanon für die politische Interpretation der symbolisch-allegorischen Seite des Gedichtes. Die politische Deutung kann nämlich mit Sicherheit immer nur aus der ethischen Deutung abgeleitet werden, sie muß deduktiv verfahren. Sobald man beginnt, auf induktivem Wege, dieses oder jenes Symbol auf diese oder jene konkrete politische Größe oder Begebenheit zu beziehen, wird die Deutung unsicher und willkürlich, hat keine verbindliche Gültigkeit mehr, sondern höchstens noch illustrativen Wert. Der „Veltro", der „Dux", der „Riese", die „Hure", der „Greif", der „Wagen", und wie die strittigen Symbole und Allegorien alle heißen, sind samt und

[1] Epist. X, 15.

Digitized by Google

sonders in erster Linie ethische und nur in zweiter Linie politische und historische Größen.

Freilich, die Ergebnisse, die sich mit diesem Kanon gewinnen lassen, sind nicht sonderlich groß und zahlreich, dafür aber um so sicherer. Wir wollen zwar die empirische und historische Induktion und Illustration nicht verschmähen; grundsätzlich aber ist uns ein Spatz in der Hand lieber als eine Taube auf dem Dach.

Wie sich nun im Einzelnen die Überzeugungen, der Charakter, das Ethos und das Temperament unseres Dichters in seinem Gedichte abspiegeln, wird der letzte Teil dieses Buches zu zeigen haben.

b) Die Entstehungszeit des Gedichtes.

Vorerst bleibt nur eine einzige Frage noch zu erörtern.

In welcher Lebensperiode des Dichters ist die „Komödie" entstanden?

Zweifellos erst in der vollen sittlichen Reife. Sie ist von einem innerlich fertigen Menschen aus einem einzigem Gusse geschaffen und unterscheidet sich dadurch aufs schärfste von Goethes Faust. Innere Ungereimtheiten, sogenannte Nähte, die sich aus neuen Schicksalen und geänderten Überzeugungen erklären ließen, hat Niemand bis jetzt in der „Komödie" entdeckt. Ihre ethische Beschaffenheit setzt zwei entscheidende Erlebnisse voraus: Beatricens Tod (1290) und die Verbannung aus Florenz (1302). Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß ein literarischer Plan zu etwas Ähnlichem wie einer göttlichen Komödie in die früheste Jugend Dantes zurückreichen könnte. Etwas anderes ist das phan-

Digitized by Google

tastische und etwas anderes das ethische Motiv. Nur das letztere kümmert uns hier.

Ob aber dieses mit der Verbannung oder nicht vielmehr erst mit dem dritten entscheidenden Erlebnis, dem Tode Heinrichs VII. (1313), gegeben ist, darüber allerdings verlohnt es sich zu grübeln.

Meiner Schätzung und meiner obigen Darstellung zufolge ist dieses dritte Ereignis der schwerste Schlag für Dante gewesen. Vorher war er noch in nahen Hoffnungen und in Stadtpolitik befangen. Erst mit dem unglücklichen Zuge des Kaisers ist der ferne, welthistorische und theokratische Traum zum Alleinherrscher seiner Seele geworden. Solange man mit einem Auge noch nach der Heimat und nur mit dem andern erst nach dem theokratischen Weltreich schielt, schreibt man auch nicht einmal den ersten Gesang des Inferno. Vor 1313 kann das Gedicht nicht begonnen sein.

Diese Vermutung, die für mich persönliche Gewißheit ist, läßt sich durch eine Reihe äußerer Gründe wahrscheinlich machen, aber mit ausschlaggebender, objektiver Sicherheit weder beweisen, noch widerlegen.

Vor allem ist zu erwägen, daß der Aufbau der „Komödie" nicht nur seine ethisch-politischen, sondern auch seine religiösen und philosophischen Voraussetzungen hat. Diese aber heißen: Vita nuova, Convivio und De vulgari eloquentia. Mit den beiden letzteren Werken haben wir die Grenze des Jahres 1302 schon weit überschritten und stehen bei 1305 und 1308.[1] — In der „Komödie" selbst aber finden sich Anspielungen auf Ereignisse, von denen die spätesten 1316 und vielleicht sogar 1319 fallen[2] und,

[1] Vgl. Zingarelli, S. 390 f. u. 405 f.

[2] Vgl. Kraus, S. 394 ff., und Zingarelli, S. 443 ff.

Digitized by Google

was besonders schwer wiegt: schon der neunzehnte Gesang des Inferno enthält eine prophetische Anspielung auf den Tod Clemens V. (April 1314). Es ist derjenige Papst, der mit dem Kaiser Heinrich VII. zuerst gemeinsame Sache gemacht und ihm später geheime Fallen gestellt hat. Dante bestimmt ihm hier, also frühestens nach dem April des Jahres 1314, die Zeit und den Ort, wo er dafür zu büßen hat.

Daß derartige Stellen nachträglich eingeflickt seien, ist kleinliches Philologengerede. Dante wäre fähig gewesen, den Päpsten Bonifaz und Clemens zulieb eine eigene Hölle einzurichten. Um aber hintendrein eine kühle Rache an ihnen zu nehmen und sie, seine politischen Todfeinde, mittelst Korrektur, Zusatz und Anmerkung zum Teufel zu schicken — etwa so wie ein verkniffener Professor seinem Kollegen noch hinten im Anhang eins ans Bein gibt — dazu war Dante nicht — Philologe genug!

Ich schließe und bekräftige diese Erörterung mit den Worten, die ein verständiger und liebevoller, leider zu früh dahingegangener Freund und Kenner des Dichters in dieser Sache gesprochen hat: „Die Commedia ist das Resultat einer geistigen Umwälzung, welche mit dem Jahre 1313 anhebt und die sich, bis in das Jahr des Todes, bis in die letzten Gesänge des Paradiso, immer abgerundeter, immer glanzvoller und beseligender in Dante und seinem Werke darstellt".[1]

[1] Fr. H. Kraus, a. a. O., S. 409.

Digitized by Google

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Ende 1906 erschien:

Die göttliche Komödie

von

Karl Voßler.

I. Band, 1. Teil:

Religiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte.

XI, 265 Seiten.

Kartoniert Mk. 5.—.

Aus den Besprechungen:

. . . Noch fehlte uns aber ein Buch, an dessen Hand der gebildete Laie sich über alle die Fragen, die ihm besonders am Herzen liegen, Auskunft holen könnte. Ein solches hat nun Voßler ersonnen, und nach dem hier vorliegenden Stücke ist es prächtig gelungen. . . . Es ist ganz erstaunlich, welche Fülle von Material in diesen ersten mäßig starken Teil hineingepreßt ist. Nur einem Gelehrten, der den Stoff so gründlich beherrscht, und der des Wortes so mächtig ist, konnte dies gelingen. Die Einleitung bringt einen feinabgewogenen Vergleich der beiden großen Dichtungen Goethes und Dantes, welcher mit Recht das Schwergewicht auf die gewaltige Verschiedenheit legt, und zeigt die geistige Eigenart und Verwandtschaft der beiden Männer. Nach dieser Annäherung an Dantes gewaltige Schöpfung von unserer Zeit aus beginnt Voßler nun seine Hauptaufgabe, sich ihm geschichtlich zu nähern. In zwei genialen Teilen führt er uns, mit der vorchristlichen Zeit beginnend, die Entwicklung erst der religiösen und dann der philosophischen Gedanken der Menschheit vor bis zu dem Punkte, wo Dante sie vorfand, stets kritisierend, stets auf den Dichter hinweisend, und stellt dann jedesmal am Schlusse Dantes Standpunkt zu dem Überkommenen genau fest: Dantes Frömmigkeit, Dante als Philosoph. Wer dem gewandten Führer aufmerksam gefolgt ist, was naturgemäß trotz der bewundernswerten Klarheit des Verfassers nicht immer ganz leicht wird, dem hat sich wahrhaftig die Gedankenwelt eines

Digitized by Google

mittelalterlichen Gelehrten und die reiche Gedankenwelt Dantes erschlossen. Das einem ganz persönlich lebendigen Verhältnis zu Dante entsprungene Werk ist auch jedem Dantegelehrten unentbehrlich, und selten hat Ref. die Fortsetzung eines Bandes mit größerer Ungeduld erwartet.

Prof. Dr. Wiese-Halle im Literarischen Zentralblatt.

... Nach Dantes Absicht sollte der Schleier des Gedichtes die tiefsinnigen Lehren verhüllen. Voßler hat schon jetzt einen großen Zipfel dieses Schleiers gelüftet. Die religionsgeschichtlichen Vorbedingungen der „Divina Commedia" — die Besprechung der philosophischen fällt nicht in den Interessenkreis des Archivs f. Religionswissenschaft — sind mit wissenschaftlichem Ernst, reichster Belesenheit und psychologischem Feingefühl so trefflich dargestellt, daß man mit Spannung und Vertrauen auch den weiteren Teilen und vor allem auch der fortlaufenden Erklärung des Textes entgegensehen kann.

Max v. Waldberg im Archiv für Religionswissenschaft.

. . . Auf diese Abschnitte wird jeder, der die Divina Commedia recht wird begreifen wollen, immer und immer wieder zurückgreifen müssen; denn zur Erklärung des Gedichtes und zum Verständnis von Dantes Persönlichkeit dürften diese Abschnitte ebensosehr dienen, wie die „fortlaufende ästhetische Erklärung", die Voßler in Aussicht stellt.

So begrüßen wir denn mit Freude das Erscheinen dieses Dantebuches. Wir sind auch sicher, daß das in der lebhaften, anschaulichen, auch hier oft kecken Art Voßlers geschriebene Büchlein viele Freunde gewinnen wird, und daß keiner den Verfasser mit den pedantischen Erklärern der göttlichen Komödie zusammenwerfen wird, die, wie Voßler sagt, das herrliche Kunstwerk nach den veralteten thomistischen Rezepten zerpflücken und die sicher von Dante zu den Mißmutigen und geistig Trägen in der Hölle gesteckt worden wären, die im Schlamme getaucht, das Lied der Accidiosi vor sich hingurgeln. So rufen wir beim Schließen des 1. Bandes voller Erwartung den folgenden ein baldiges Vivant sequentes zu.

Heinrich Schneegans im Literaturblatt für germanische und romanische Philologie.

Der II. Band, die fortlaufende Erklärung des Gedichtes enthaltend, erscheint im Jahre 1908.

Digitized by Google

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Die philosophischen Grundlagen

zum

„süßen neuen Stil"

des

Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri.

Eine Studie

von

Karl Voßler.

1904, VIII, 8°, 110 Seiten. Mk. 3.60.

Die an Einzelbeobachtungen reiche Arbeit ist ein wohlgeglückter Versuch, eine der eigenartigsten Erscheinungen mittelalterlicher Dichtung in die geistige Atmosphäre zu stellen, in der sie entstanden ist; wir sehen an einem besonders deutlichen Falle, wie tief die Vorstellungen der scheinbar sterilen philosophischen Arbeit des Mittelalters in das Bewußtsein weiter Kreise eingedrungen sind. Prof. *F. Ed. Schneegans* im Literarischen Zentralblatt.

Das äußerst klar und anregend geschriebene Büchlein muß jeder selber lesen, der sich mit den einschlägigen Fragen beschäftigt, und niemand wird es ohne Belehrung und Genuß aus der Hand legen. Prof. *Berthold Wiese* im Literaturblatt für germanische und romanische Philologie, 1904, Sp. 326 f.

Il s'agit donc d'analyses fort délicates et subtiles, et on doit remercier M. Vossler d'avoir apporté tant de science et de méthode au service de ce problème psychologique et poétique à la fois. Prof. *H. Hauvette* in der Revue critique, 1904, S. 278 f.

. . . E noi non potremmo abbastanza elogiare l'acume, la sobrietà, la perspicuità di questo, come degli altri lavori che il Vossler va consacrando alla storia della letteratura italiana. Ma vogliamo additare la singolare abilità, con la quale egli sa rintracciare ed esporre la storia delle idee, nelle loro complicazioni, nei loro compromessi, nei loro passaggi, spesso piuttosto psicologici che logici. *Benedetto Croce* in der Critica, 1904, S. 132 ff.

Voßlers Arbeit . . . gehört schon jetzt in jeder Dante-Bücherei neben die Schriften Carl Wittes und sollte von da aus häufiger auf den Arbeitsplatz des Besitzers wandern als alles, was seit Witte über Dante geschrieben ist. *Paul Pochhammer* in den Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte.

Digitized by Google

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Goethes Faust

von

Kuno Fischer.

Band 1: **Die Faustdichtung vor Goethe.**
„ 2: **Entstehung, Idee und Komposition des Goetheschen Faust.**
„ 3: **Die Erklärung des Goetheschen Faust nach der Reihenfolge seiner Szenen.** I. Teil.
„ 4: —,— II. Teil.

Band 1 und 2: Geh. je 4 Mk., geb. in Leinwand je 5 Mk., in Halbfranz je 6.50 Mk.
„ 3 „ 4: „ „ 7 „ „ „ „ „ 8 „ „ „ „ 8.50 „

„. . . Selten tritt für den Referenten so wie bei dem vorliegenden Werke die erfreuliche Pflicht ein, den kritischen Standpunkt ganz zu verlassen und lediglich den Versuch zu machen, dem Leser das außerordentliche Vergnügen mitzuteilen, das er selber bei der Lektüre des Buches empfand. Über das herrlichste Meisterwerk der deutschen Literatur den Meister der philosophischen und literarhistorischen Forschungen vernehmen zu können, an seiner führenden Hand in die Schatzkammer glänzender Dichtung hinabzusteigen und »die irdische Brust im Morgenrot« der Poesie zu baden, ist ein erlesener Genuß . . ."

(Hamburger Nachrichten.)

Max Eyth

Im Strom unserer Zeit

3 Bände.

Lehrjahre. — Wanderjahre. — Meisterjahre.

Jeder Band mit 4 farbigen und 32 schwarzen Bildern.
Geheftet je 5 Mk., in Leinwand gebunden je 6 Mk.
Das ganze Werk in drei Halbfranzbänden gebunden 20 Mk.

Aus den Besprechungen:

„. . . . Denselben Charakter des Ruhelos-Unsteten trägt unsere ganze Literatur. Und wenn je eines ihrer Erzeugnisse eine Ausnahme macht, wenn es uns zurückführt zu dem alten naiven Lachen, das unsere Generationen längst verlernt haben, wenn es uns anschaut, naiv und gesund, keck und zutraulich, schalkhaft-humoristisch und liebenswürdig-gemütreich, kurz wenn jener Welthumor in ihm sprudelt, der noch nicht angekränkelt ist von der zersetzenden Gedankenarbeit unserer Tage, — dann greifen wir danach als zu einem Schatze. Es schaut uns daraus entgegen wie ein Sonnenblick der frohen Jugendzeit, und ein Stück der ewig alten Romantik des Gemütslebens steigt vor unseren Blicken auf. Diesen Dienst tut uns das Buch, das uns hier vorliegt, es ist ein köstlich Ding, einzig unter tausenden. . . ."

(Dr. J. J. Honegger in Wiener Presse.)

„. . . . Und doch, so interessant auch, so rein geschichtlich angesehen, die Briefe sind; viel größer ist der Reiz, den sie als die unmittelbaren Äußerungen eines geistig hochstehenden Menschen ausüben. Ohne es zu wollen, geben sie das anschauliche Lebensbild eines Mannes, in dem tiefes Gemüt und kühle Überlegung, glühende Vaterlandsliebe und ernstes Pflichtgefühl, deutsche Zähigkeit und englische Großzügigkeit sich harmonisch zusammenschließen. . . . Kurz: auch diesem Bande gilt das Urteil über die zwei ersten: Es verdient einen Ehrenplatz in der Bücherei des gebildeten deutschen Mannes."

(Jordan-Warendorf über den III. Band im Theolog. Literaturbericht.)

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

MAR 4 '54 H

5564616

JUN 7 '77 H

FEB 1971

Digitized by Google

3 2044 100 879 956

Digitized by Google